ISTITUZIONI

DI LOGICA, METAFISICA ED ETICA.

VOLUME II.

ISTITUZIONI
DI METAFISICA

DI

FRANCESCO SOAVE C. R. S.

DELL' ISTITUTO NAZIONALE E DELLA SOCIETA' ITALIANA

P. PROFESSORE

NELL' UNIVERSITA' DI PAVIA

Edizione procurata ſulle ultime correzioni ed aggiunte dell' Autore medeſimo, ed arricchita di nuove oſſervazioni

DELL' ABBATE

GENNARO CESTARI

Regio Profeſſore di Filoſofia.

NAPOLI 1808.

PRESSO VINCENZO ORSINO.
A ſpeſe di Giuseppe Russo
Strada Nilo N.° 13.
Con licenza de' Superiori.

PREFAZIONE.

FU già la Metafisica la principale occupazione degli antichi Filosofi. L' origine del mondo, Iddio, l' anima, le nozioni astratte degli enti erano il primario oggetto delle lor meditazioni; e le perpetue dispute fra le Sette Accademica, Peripatetica, Stoica, ed Epicurea, che dominarono sopra le altre, su questi punti principalmente si aggiravano.

All' introdursi della Filosofia Aristotelica nelle Scuole verso al principio del IX. Secolo, quasi tutto fu pur ridotto a Metafisica, ma per tal modo trattata, ch' ella divenne un oscuro caos, e un confusissimo labirinto. Abbandonando gli Scolastici le splendide tracce, che nelle ricerche della Natura Aristotele avea lasciato, e specialmente nella Storia degli animali, alle altre opere sue unicamente si appigliarono, ed a quelle per preferenza, dov' egli avea parlato più astrattamente; e queste poi caricando di mille insulsi comenti, ridussero non pur la Logica, e la Metafisica propriamente detta, ma l' Etica ancora, e la Fisica stessa ad un confuso ammasso di vane speculazioni, di termini oscuri e insignificanti, di quistioni astratte e inettissime, per cui la Filosofia rimase per tanti secoli in un tenebroso letargo.

Al primo risorgere della buona Filosofia le osservazioni, e le sperienze fisiche, accompagnate

gnate dalla Geometria e dal Calcolo, divennero la nuova occupazione de' più riputati Filosofi, dietro la scorta e l'esempio illustre, che più d'ogn'altro ne diede il Galilei.

La Metafisica allora da molti, siccome vana scienza o scienza sol di parole, fu abbandonata, e sarebbe fors' anche stata del tutto posta in non cale, se Cartesio *e* Leibnizio, *sostituendo alle frivolezze Scolastiche i loro vasti e immaginosi sistemi, non avessero eccitato gli Uomini colla novità, non gli avessero a se chiamati colla maraviglia, e messi in fermento col furor de' partiti.*

I più saggi però vedendo l' insussistenza di questi sistemi, in luogo di innamorarsi della Metafisica, vie più se ne allontanarono, come da una scienza, che uscir non sapesse dalle frivolezze delle parole senza gettarsi in braccio alle più vane e fantastiche immaginazioni.

Il primo a riconciliar veramente colla Metafisica gli Uomini saggi e avveduti fu Giovanni Locke, *mostrando come ella sappia, ove sia accortamente adoperata, introdur l' Uomo alla cognizione più importante, qual è la cognizione di se medesimo, e guidarlo alla scoperta della verità, dovunque i lumi della ragion ben diretta possono arrivare.*

Sulle tracce di Locke *egregiamente camminando* Condillac, Bonnet, d'Alembert, Genovesi, Sulzer, *ed altri molti, non solo mostrarono di quanto uso fosse la Metafisica a sviluppare le facoltà e le operazioni dell' anima,*

ma, a determinare la natura, a scoprir l' origine delle idee, a guidarla nelle considerazioni più astratte e più generali, ma a rintracciare eziandio e stabilire fondatamente i principj di tutte le arti e scienze; talchè niuna di esse v' ha oggimai, in cui la Metafisica pur non voglia aver parte.

Anzi l' analizzare i principj, lo sviluppare successivamente i progressi, il fissare i metodi d' ogni scienza e d' ogni arte, a lei propriamente appartiene: intantochè sembra potersi fare acconciamente della Metafisica quella divisione medesima che si fa delle Matematiche, distinguendola in Metafisica pura, e Metafisica mista o applicata, e chiamando Metafisica pura *quella che si occupa puramente e direttamente intorno alle sostanze spirituali, ed agli esseri astratti:* Metafisica applicata *quella che s' applica allo sviluppamento de' principj dell' altre scienze e dell' arti.*

Secondo questa divisione la Metafisica pura potrebbe poi anche soddividersi in specolativa, e pratica; *nel qual caso la* specolativa *comprenderebbe*

1. *La* Psicologia, *o la parte che tratta della natura, delle facoltà, e delle operazioni dell' anima.*

2. *L'* Ontologia, *o quella che spiega e dichiara le nozioni astratte degli enti, e il modo con cui dall' anima siffatte nozioni s' acquistano.*

3. *La* Cosmologia, *o quella che prende a*

 con-

considerare astrattamente l' origine e la formazione dell' universo, e la natura degli esseri che lo compongono.

4. *La* Teologia naturale, *o quella che dimostra l' esistenza, e gli attributi del Supremo Essere, autore e regolatore di tutti gli altri.*

La Metafisica pratica *conterrebbe*

1. *La* Logica, *o l' arte di applicare l' esercizio delle facoltà e operazioni dell' anima alla ricerca e dimostrazione del vero.*

2. *La* Gramatica, *o l' arte di manifestare ad altri acconciamente colle parole gl' interni concetti e sentimenti dell' animo.*

3. *L'* Etica, *o l' arte di ben governare, a norma de' proprj doveri, i pensieri, gli affetti, e le azioni al conseguimento della felicità.*

La Metafisica applicata ha tanti rami, e divisioni, quante sono le scienze e le arti a cui può applicarsi. Generalmente però in esse l' ufficio suo è quello di svilupparne i principj per mezzo dell' analisi, risalendo alle nozioni primitive, esaminando come lo spirito umano, nell' arte o scienza di cui si tratta, da' primi rozzi incominciamenti, a forza di osservazioni, di tentativi, di sperienze, ajutato dalle scienze, o dalle arti compagne, ajutato spesso dal caso, che è stato il padre di infinite scoperte, siasi avanzato a poco a poco; come abbia rettificato gli errori, da cui si comincia per ordinario; come sia giunto in appresso nella scienza o nell' arte,

che

che si disamina, a fissare le leggi primarie e fondamentali; come ne abbia poi tratte le conseguenze; come estese le applicazioni; quali parti in lei restino ancora a perfezionarsi; quali potrebbon esser le vie per arrivarvi ec.

Noi quì della Metafisica pura *prenderem solo a trattare, e della sola parte* specolativa; *poichè, quanto alla* pratica, *già della* Logica *abbiam parlato diffusamente nel I. volume, dell'* Etica *parleremo nel III., e della* Gramatica *negli Opuscoli metafisici, che a queste Istituzioni verranno in seguito.*

Quì incominciamo dalla Psicologia, *che ci appartiene più da vicino, e che vuol anche perciò esser trattata con maggior estensione. Seguirà l'* Ontologia, *ove in luogo di definir nudamente le nozioni astratte degli enti, rintracceremo di esse l' origine e la formazione. Finalmente verrà appresso la* Cosmologia, *e la* Teologia naturale; *e quella a questa premetteremo, perchè l' una serva all' altra di opportuno istradamento.*

AGLI STUDIOSI GIOVANETTI
GENNARO CESTARI
Sopra l' illuſorio vocabolo di *Metafiſica*.

MAgnifici ſopra ogni credere ſono gli elogj che a larga mano prodigar ſi ſogliono in favor della Metafiſica, cui ſi eſtolle fino ai cieli, predicandola come l'apice dell' umana ſapienza. E quaſi picciola coſa foſſe l'averla fra tutte le altre facoltà le più pregiate a sì ſublime grado collocata, ſi procede inoltre ad annunziarla per una ſcienza univerſale, ch' eſercita il ſuo dominio ſopra tutt' i rami delle umane cognizioni, o che riguardino le ſcienze o le arti. Che più? la certezza e l' evidenza delle iſteſſe matematiche non altronde che dalla metafiſica ſi vorrebbe ripetere. In ſomma niente avvi, al dir di coſtoro, in tutto lo ſcibile, nelle divine o nelle umane coſe, che non ſia ſubordinato alla medeſima. Per l' oppoſto non mancano gravi ed inſigni Scrittori, i quali, ſenza laſciarſi abbagliare da eſpreſſioni così enfatiche, con tuono franco e deciſivo la qualificano per la più frivola e vana di quante mai ve ne ſiano; che uſcir non ſappia da un triſto gioco di parole ſenza diventar pericoloſa per la ſtranezza de' ſiſtemi, ne' quali va finalmente a riſolverſi; e per cui l' abbaſſano

fino al disprezzo; e giungono pure a volerla eliminata onninamente dalla filosofia e dal novero delle scienze tutte. Di maniera che al presente si dà il titolo di *Metafisico* indifferentemente ora in senso di somma lode, per disegnare un ingegno vasto, penetrante, calcolatore, esatto, che vede le cose negli aspetti più generali, e coll' ajuto di questi si apre il varco a più rimote scoverte; ora per deprimere all' ultimo segno la persona o la cosa di cui si tratta, come sarebbero le speculazioni sopra quistioni minute, cavillose, vane, astruse, inintelligibili, circa le quali non si ànno dati fissi per risolverle con sicurezza di esito.

Maggiore assai si troverà essere la discordia delle opinioni, allorchè si viene a dar la definizione della metafisica, o piuttosto a fissarne l' oggetto proprio. Imperocchè i Peripatetici, e gli Scolastici, la riponevano nell' ontologìa, nella quale credevano contenersi i principj di tutte le umane cognizioni, e perciò la decoravano col nome di sapienza universale. Bacone per metafisica talvolta intende le cause dei fenomeni del mondo visibile, con tutte quelle teorìe che servono a renderne ragione; talvolta intende il regno delle idee astratte, parto delle oziose concezioni dello spirito umano invaghito di un mondo immaginario. Cartesio dà per oggetto della metafisica Iddio, gli spiriti, ed i principj generali delle scienze. Errico Moro la limita sol-

 tanto

tanto agli esseri spirituali, cioè Iddio, gli Angeli e le anime umane; Il Volfio al contrario per metafisica strettamente presa intende i principj generali delle scienze, che a parer suo si comprendono nell' ontologia; ma poi prendendola in un senso più ampio, l' estende puranche al mondo in generale ed agli spiriti. Altri per metafisica intendono propriamente la teologia naturale. La comune appigliandosi ad un antitesi di termini, desumono l' argomento della metafisica da quello della fisica, che siccome in questa si tratta delle cose visibili e corporee, così in quella si prendono a contemplare le cose invisibili, intellettuali ed incorporee. Così secondo il N.A. la Metafisica *si occupa puramente e direttamente intorno alle sostanze spirituali ed agli esseri astratti* (1), siccome la Fisica *si occupa intorno ai corpi* (2): quantunque seguendo la corrente degl' istitutisti v' include benanche la cosmologia, la quale, non tanto per la sua confessione medesima (3), quanto per la maniera ond' egli l' à trattata, più propriamente alla fisica si appartiene. E così via discorrendo.

Non è poi da dire quanto si avanzi a dismisura la discrepanza de' pareri a riguardo dei

(1) *Supra Pref.*
(2) *Logica P. I. Sez. IV, c. 2.*
(3) *Vide infra Cosmol.*

dei più rilevanti oggetti di cui si disputa nella metafisica, non solo per le sottili e inestricabili quistioni, nelle quali sogliono perdutamente inviluppursi, ma più ancora per l'incertezza ed oscurità che la diversità ed opposizione dei sistemi metafisici spargono sopra le verità di prima importanza. Ed è su tal proposito degno di attenzione, che mentre non vi è in tutta la filosofia parte alcuna più ripiena di dubbj, di oscurità e d'incertezze, quanto la metafisica, ciò non ostante, quando si vuol dire, che una verità sia di un assoluta certezza ed evidenza, si dice di certezza ed evidenza metafisica. Per la qual cosa non sarebbe fuor di proposito il richiamare quì la distinzione tra *le cose metafisiche* e *le verità metafisiche* di cui ragiona il Clerselier (1).

Se un annunzio di tal fatta non è molto proprio ad allettarvi o Giovanetti allo studio di questa scienza, sarà per lo meno valevole ad invogliarvi di venire in chiaro di ciò che se ne dee fondatamente pensare, sia per coltivarla, sia per abbandonarla interamente; il che non potrete risolvere, se pria non conoscete e l'argomento di cui si occupa, ed il merito e valore delle cose che vi si trattano.

Ora

(1) *Clersel. tom. 2. des lettres pref. ap. Baillet Vie de Descartes. liv.VI. c. 2. p. 115. tom.2.*

Ora per venire a capo di ciò in una maniera che resti fissato e deciso il giudizio che se ne dee formare, basta chiudere gli occhi sopra i coloriti diversi degli opposti partiti, ed attenersi alla serie dei fatti relativi all'origine, ai progressi e alle vicende di questa fin' ora indefinibile scienza.

Si sa dalla storia, che avendo Lucio Silla detto il Felice trasportato d'Atene a Roma tra le altre cose i libri di Aristotele, volle renderli pubblici; e che Andronico Rodio incaricato dell'esecuzione, dopo aver post' in ordine quelli che alla logica, all'etica e alla fisica li appartenevano, e trovatine alcuni, che trattando di ontologia, cioè dell'ente in generale, non sapeva decidere a qual classe riportar si dovessero, li pose in seguito ai fisici, con apporv' in fronte l'epigrafe, μετὰ τὰ φυσικὰ, per dinotare che il loro luogo era dopo i libri fisici (1): quantunque in appresso altri abbiano interpetrate quelle parole in un senso misterioso, quasi volessero significare una scienza di ordine superiore alle cose fisiche, ossia della natura sensibile; appoggiandosi al doppio senso della particella μετα, che vale *dopo* e *sopra*, o *al di là*. Dall' epigrafe so-

(1) V. Storia Filos. c. II. art. v. §. 2. p. 37. 38.

ſopradetta è venuto il nome di *metafiſica*; e dalla poſteriore interpetrazione, il ſenſo rilevato e nobile che ſi è anneſſo a queſta voce. Donde chiaramente ſi ricava, che queſta metafiſica non aggiravaſi ſul principio che intorno a certe ſpeculazioni ſull' aſtratta nozione dell'ente, valquanto dire, non era che *ontologia*. Queſti libri ſaliti per opera degli Arabi nel più alto grado di ſtima preſſo i filoſofi delle noſtre Scuole conoſciuti ſotto il nome di *Scolaſtici*, furono preſi a comentarſi come il teſto di una ſapienza univerſale; e ſiccome ſi diedero a credere, che queſte nozioni aſtratte conteneſſero i principj delle ſcienze, così queſta metafiſica conſiſtente unicamente nell' ontologia ſi diſſe ancora *Filoſofia prima*, per eſſer quella che a tutta la filoſofia premetter ſi doveſſe.

Ma perchè Ariſtotele in coteſti libri che preſero in ſeguito il nome di *metafiſici*, faceva, ſebbene confuſamente, anche parola di molte coſe, come del primario Motore, delle intelligenze &c. da ciò preſero motivo gli Scolaſtici di agitare ſotto il nome di metafiſica mille arbitrarie quiſtioni ſull'anima umana, ſopra quella degli animali, ſopra Dio, i genj e gli ſpiriti benefici o malefici, ed altre conſimili. Sul principio non erano che alcune quiſtioni quà e là ſparſe negli ſteſſi trattati di ontologia; ma in appreſſo venne in penſiero ad alcuni di fare dei trattati eſpreſſi e ſeparati ſulle ſoſtanze ſpirituali ſotto il titolo di *pneumatica* e *pneu-*

e *pneumatologìa* ; e così divisero la metafisica in *ontologìa* o *filosofia prima*, e *pneumatologìa*. Questa poi fu ancora suddivisa, e si disse *Psicologìa* quella parte che trattava dell' anima degli uomini e degli animali; e *Teologìa*, tutto ciò che aveva relazione a Dio e agli spiriti buoni o malvagi: quantunque altri avessero trattate a parte le opinioni relative agli spiriti col titolo di *Demonologia*; di cui per altro non fanno più motto le metafisiche moderne. Finalmente Cristiano Volfio comprese sotto il nome di metafisica non solo l' ontologia, la psicologia e la teologia, ma eziandio un trattato delle leggi generali e dell' ordine di questo mondo visibile, cui diè il nome di *Cosmologia* dal vocabolo greco *κοσμος*, ordine; termine col quale si suol designare questo mondo visibile per l' ordine maraviglioso e costante, che vi regna.

Dalla predetta derivazione della metafisica è seguito poi, che questa voce siasi presa ora in un senso stretto, ed ora in un senso largo e di ampliazione. Perchè siccome in origine non consisteva essa che nell'*ontologia*, a questa si è sempre dato per eccellenza il nome di metafisica presa nello stretto senso. E semprechè si è parlato della sublimità ed universalità di questa scienza, si è inteso propriamente dell' ontologia, per la prerogativa singolare onde credevasi adorna di riunire in se le nozioni più generali che possono convenire a tutti gli oggetti del-

le

le umane cognizioni, e dove si comprendessero i principj e la norma delle arti e scienze tutte. Il che le à fatto dare puranche il titolo di *Metafisica generale*. Laddove le altre parti, che sotto il medesimo nome sono state comprese per ampliazione, non riguardando che alcuni determinati oggetti, si sono espresse col distintivo di *metafisica particolare*.

Ecco in qual modo si sono quasi accidentalmente accozzati sotto un medesimo titolo argomenti così diversi fra loro; e dond' è venuta la metafisica, che è prevaluta nelle scuole; formata, non già come suol dirsi comunemente di quattro parti, ma di quattro diversi argomenti non altrimente fra loro connessi, che pel vincolo del puro nome. Adunque, allorchè il N. A. afferma, che la metafisica formava la principale occupazione degli antichi filosofi, e che l' oggetto primario delle loro meditazioni fosse l' origine del mondo, Iddio, l'anima, le nozioni astratte degli enti, non si dee ciò intendere quasi ab antico sotto cotesto vocabolo si fossero compresi sì diversi argomenti.

Ora trovandosi le così dette parti della metafisica decorate tutte del medesimo titolo, seguirono parimente l' istessa sorte; quella cioè di prendere il primo posto nel corso filosofico, e di premettersi all' istessa fisica, non ostante che la proprietà del vocabolo *metafisica* in qualunque maniera interpetrato, esigesse, che

le

le cose sotto il predetto nome comprese studiar si dovessero dopo le scienze fisiche. Ma di questo rovesciamento di ordine si è detto abbastanza nel Tentativo (1).

Dopo aver osservato in che maniera siansi riuniti sotto un medesimo nome argomenti così fra loro diversi, e che ciò non ostante si chiamano parti di una medesima scienza, è da vedere qual sia il legame che potrebbe riunirle a formare un tutto.

Cristiano Volfio insigne discepolo del prodigioso Leibnitz, avendo concepito il disegno quanto grandioso altrettanto nobile di riordinare tutto il sistema della Filosofia de'suoi tempi secondo il metodo geometrico, si propose di mettervi, siccome fece in effetto, una tale concatenazione, che le parti sue si trovassero le une alle altre così strettamente e necessariamente legate, che non potesse darvisi un'ordine diverso, attesa la naturale dipendenza delle verità fra loro; in forza di che venissero a formare una perpetua dimostrazione matematica. Ora egli nell' ordinar le parti della metafisica, e di tutta la filosofia stabilì per regola fondamentale di far precedere quelle che somministrano alle altre i principj e le notizie di cui abbisognano: al-

(1) P. II. II. Sez. II. Art. V. §. 12. p. 238. seqq.

altrimenti facendo, dic' egli, si cade nello sconcio di usar vocaboli non definiti, e di ragionare su di principj non ancor dimostrati; il qual ordine con tutta ragione afferma doversi religiosamente custodire. In conseguenza di che diede il primo luogo all'*Ontologia* per essere, diceva egli, di un uso estesissimo non solo nelle scienze ed arti tutte, ma nella vita civile altresì; e particolarmente perchè non può senza di essa trattarsi la filosofia col metodo dimostrativo, nè altronde può prendere i suoi principj l'arte di trovar la verità (1). Quindi fece seguire la *Cosmologia*; in terzo luogo la *Psicologìa*, ed in ultimo la *Teologìa naturale*, sgombra però dalla *Demonologìa*. Ma sebbene avesse procurato di mettere tra queste parti una concatenazione, non seppe darvi l' unità, onde poterli dire con fondamento costituenti una sola scienza; giacchè nel dare la definizione della metafisica non potè fare a meno di assegnarle tre oggetti diversi, cioè la scienza dell' ente, del mondo considerato nella sua totalità; e degli spiriti, trai quali comprese ancora Dio, come se la voce spirito applicata a Dio egualmente che ad altri esseri, lo potesse far entrare nella scienza delle cose crea-

(1) *Wolf. Phil. Ration. Praef. item. Discurs. praeliminar. c. 3. §. 73. 87. 96—99.*

create. *Est igitur metaphysica scientia entis, mundi in genere, atque spirituum* (1).

Pur vediamo che cosa si dee pensare della concatenazione da lui posta, tra le pretese parti della Metafisica. Su di ciò è da notarsi, che, ad eccezione dei puri Volfiani, tutti gli altri niun conto ne àn tenuto; mentre taluni situano in primo luogo la Psicologìa, altri la Cosmologìa, ed ognuno ne dispone le parti a suo talento. Segno evidente che i Metafisici non ancora convengono del nesso di queste parti per formare un tutto. Ora subitochè non si può determinare con precisione qual sia la vera concatenazione di queste parti, nè l'oggetto unico a cui debbono essere ordinate, come mai si possono considerare come costitutive di una medesima scienza? La qual cosa se si fosse da taluno ben ponderata, sarebbe stato facile il mettere in chiaro lume l'illusione prodotta da questa voce di *metafisica*, incapace ad esprimere nè collettivamente, nè distributivamente gli oggetti che si sogliono trattare sotto questo multiforme vocabolo. Perchè regnando tanto arbitrio nella dipendenza e concatenazione delle sue pretese parti, non potevasi assegnare la vera necessaria diretta corrispondenza e dipendenza fra loro, collimante all'unità dell'argomento. E fino a che que-

(1) *Ibid.* §. 79.

questa non fosse definitivamente fissata, era manifesto non potersi avere in conto di altrettante parti di una medesima scienza. Adunque per venire in chiaro del merito e del valore della metafisica, è necessario prima di tutto rinunziare assolutamente a questo insignificante vocabolo, e condannarlo ad un ostracismo perpetuo, anzi ad un'irremissibile anatema; ed in sua vece occuparsi separatamente delle cose istesse, che sotto il proscritto nome si sono trattate per l'addietro; senza di che non si farà che dimenarsi al bujo, e lanciar colpi in aria, quando se ne vuol esaltare l'importanza o esagerare la frivolezza.

Così, quando il Volfio, seguendo l'antica scuola perpetuata fino a dì nostri, dice, che qualora si vogliono accuratamente dimostrar tutte le cose nella fisica, se ne debbano ripetere i principj dalla metafisica, e perciò questa doversi a quella premettere; per giudicare della verità di un tale assunto, si dee esaminare, se per intendere e dimostrare le cose della fisica, e trovar le cause de' fenomeni naturali sia necessario ricorrere alle nozioni ontologiche, alla psicologìa, o alla teologìa; e alla sua Cosmologìa. Parimente, allorchè assume, che la metafisica contiene i primi principj di tutte le umane cognizioni sulle arti e sulle scienze, si dee fissare, se questi principj si trovano ripartiti fra tutte le parti della metafisica, o pure taluna ve ne sia a cui si competa in preferenza questo mi-

ra-

rabile privilegio. Altrimenti non c' intenderemo giammai.

Sciolto il vincolo di questa magica parola che aveva riuniti sì diversi argomenti, è necessario esaminarli da capo a parte a parte; per vedere ciò che potrebb' esservi di sodo e di utile, ed a quali parti delle scienze naturali convenga incorporarli per fissare il vero metodo di trattarli, di studiarli, e d' insegnarli: mentre, anche antecedentemente a queste riflessioni si era sì poco persuaso di un vero e reale nesso tra le predette parti, che taluni volevano identificare l' ontologia colla logica, o ridurla ad un dizionario di parole filosofiche, o pure cancellarla onninamente dall' albo; altri volevano la psicologia e la cosmologia unita alla fisica; e come un corollario di questa pur' anche la teologia naturale (1).

Quando ciò sarà eseguito potremo crederci liberati affatto dal vano fantasma della metafisica? Tale in verità dovrebb' esserne il risultato, ma il N. A. quasi senz' avvedersene ce ne mette in campo un' altra di specie diversa da quella delle scuole di cui si è fin' ora parlato, e che propriamente dir si potrebbe la *metafisica moderna*, sebben' egli non la proponga che come

(1) *Vernei de Re Metaphys. lib. I. c. 3. lib. II. c. 1.*

me un miglioramento dell' antica, allorchè dice „ che Loke fu il primo a conciliar colla Metafisica gli Uomini saggi e avveduti „. Or questa metafisica fondata da Locke ed egregiamente avanzata da Condillac, Bonnet, d' Alembert, ed altri molti, non à che fare coll' *ontologia*, *psicologia*, *teologia*, *cosmologia* delle scuole; mentre versa unicamente intorno alla cognizione di noi medesimi; relativamente all' analisi e descrizione dell' umano intelletto, delle sue facoltà ed operazioni, dell' acquisto delle idee e delle cognizioni, ed al metodo per guidarlo nel discoprimento della verità. Questo è il senso nuovo che dopo quest' epoca specialmente dal Condillac si è dato alla voce *metafisica*, essendosi ristretta di comune accordo all' analisi dell' umano intelletto con tutto ciò che vi à relazione. Di che mi contenterò, per amore dalla brevità, di recare soltanto la testimonianza di uno degli ultimi Scrittori tra i seguaci di Locke e di Condillac, qual' è il Signor Destutt-Tracy, il quale, volendo proscritte irrevocabilmente tutte le quistioni che costituiscono la metafisica delle scuole, non fa consistere in altro la *sana metafisica*, che nello studio di sè medesimo, dei nostri mezzi di conoscere, delle nostre operazioni intellettuali, dei loro effetti, della formazione delle idee, della loro combinazione, deduzione, espressione. Sicchè al presente questa è la moderna metafisica, la quale, dic' egli, tanto è diversa dall'

an-

antica quanto l'aſtronomia dall' aſtrologia, e la chimica dall' alchimia (1).

Queſt' analiſi dell' umano intelletto detta ſul principio anche *Analiſi dell'idee*, e quindi *Ideologia*, coſtituiſce ſecondo il medeſimo Autore quella *filoſofia prima* cotanto deſiderata da Bacone, e su di cui ſi è molto detto ſenza ſaperſi con preciſione di che doveva eſſer formata. La prima delle ſcienze, dic' egli, nell' ordine della loro mutua dipendenza è l'iſtoria del noſtro intelletto conſiderato ſotto il rapporto de' ſuoi mezzi di conoſcere; e la vera *filoſofia prima* non può conſiſtere in altro „ (2).

Ed ecco l' Analiſi dell' umano intelletto riveſtita di tutt' i privilegj della metafiſica, e propriamente di quella che tale dicevaſi per eccellenza, cioè dell' Ontologia.

Preſa la voce metafiſica per dinotare la ſcienza dell' umano intelletto fondata da Locke, procede il N. A. a dire, che ad eſſa propriamente appartenga l' analizzare i principj, lo ſviluppare ſucceſſivamente i progreſſi, il fiſſare i metodi d' ogni ſcienza, e d' ogni arte, talchè niuna di eſſe v' abbia oggimai in cui la Metafiſica pure aver non voglia la ſua parte; con tutto quel che dice in

---

(1) *Elémens d' Ideologie Troiſieme Part.Logique chap.* 1. *p.* 143.

(2) p. 265. item cap. IX. p. 397-99 425.

in appresso in proposito della metafisica applicata alle scienze ed alle arti. Con che si apre l' adito a proporre la sua idea sulla divisione della metafisica in *pura* e *mista*, o *applicata*. Idea la quale potrebbe abbagliare a prima vista per la sua speciosa novità, ma è da vedersi se si sostenga quando si viene alla spiegazione dei termini; vale a dire, qualora in vece di fermarsi al termine incantato di *metafisica pura*, si passa più avanti per far attenzione alle cose da lui comprese sotto questo incerto vocabolo. Perchè seguendo il tenore del suo discorso, si dovrebbe intendere per *metafisica pura* la scienza dell' umano intelletto illustrata sulle tracce di Locke, da Condillac, Bonnet, con tutta la Scuola Lockiana. Laddove nel dar la partizione della metafisica pura non ci offre che *psicologia*, *ontologia*, *cosmologia*, *teologia naturale ec.*, cose, che secondo lo stile delle scuole, niente ànno di comune coll' analisi predetta. Ma non perciò si dee credere che l' avesse subito dimenticata; perchè nel conservare tutta l'antica metafisica si è ingegnato di concatenarla colla nuova, introducendo nella psicologia ordinaria delle scuole una sezione sull' analisi dell' umano intelletto, ossia *delle facoltà e delle operazioni dell' anima*, e trasformando l' ontologia in *analisi dell' idee*. Sicchè queste analisi che dovevano costituire propriamente la metafisica moderna, da lui designata coll' epi-

teto di *pura* non entrano che come parte accessoria dell' antica metafisica.

Quanto poi all' aver voluto trasportare nella metafisica la divisione della matematica in pura e mista, non saprei vederne molto chiaramente l' analogia. Se per metafisica pura s' intendono tutte quelle facoltà da lui comprese sotto questa denominazione, la mista dovrà consistere nell' applicazione delle medesime alle arti e alle scienze: ora io ingenuamente confesso di non intendere con distinzione, in che maniera le predette facoltà contengano i principii di tutte le arti e scienze, siccome le matematiche pure somministrano le teorie delle miste; come neppure rimango soddisfatto in veder proposta dopo la metafisica *pratica* una metafisica applicata, che intanto ci lascia a desiderare. Adunque, a dirla schiettamente, non veggo che un gioco di parole in queste distinzioni di metafisica *pura*, *speculativa*, *pratica*, *applicata*, *mista*. E da ciò si argomenti quanta sia la forza del fascino delle parole sopra gl' ingegni anche i più avveduti!

Tale è la deduzione istorica dei fatti relativi alla formazione della metafisica: vediamone i risultati.

Costa da quanto si è detto 1. la sensibile diversità degli argomenti che si sono fin' ora riuniti e trattati sotto il titolo di metafisica; 2. la grande incertezza del senso annesso a questa voce. Le conseguenze sono 1. non esse-

re

re più possibile il pronunziare sul merito di questa scienza in generale, ma esser necessario esaminarne ciascuna parte separatamente dalle altre come argomenti di altrettante scienze diverse; 2. giacchè il termine di *metafisica* non è atto ad esprimere con chiarezza e precisione niuna delle cose che sogliono comprendersi sotto il suo dominio, confessiamone la vanità, e l'imbarazzo che porta nel trattare le materie più rilevanti; e risolviamoci pur alla fine, siccome si è già di sopra insinuato, e prima di ciò nel Tentativo sulla Rigenerazione delle scienze (1), ad abbandonarlo interamente, per usare quei vocaboli che più acconciamente possono esprimere l' argomento di cui si tratta; ed in vece di domandare da ogg' innanzi quale sia l'oggetto proprio della metafisica, ricercare piuttosto di quali cose ànno trattato così gli antichi come i moderni sotto questo enigmatico vocabolo. Per la qual cosa ci riserbiamo di esaminare l'oggetto ed il merito di ciascuna parte secondo porterà l'ordine delle presenti istituzioni.

Gli Scrittori di metafisica poco tocchi da queste osservazioni ànno creduto uscire d' impaccio con definir la metafisica per la scienza *delle cose incorporee*: niente di più illusorio. *Cose incorporee* nell' ontologia non suonano altro che vocaboli d' idee astratte, le quali non

(1) *P. II. Sez. II. art.* v. §. 10. *p.* 222.

ànno alcuna realità fuori della nostra mente; laddove nella psicologia e teologia naturale dinotano esseri realmente esistenti indipendendemente dal pensiero che se ne occupa; nella cosmologia sono del tutto diverse dalle precedenti, cioè forze, qualità, relazioni, leggi del mondo corporeo, speculazioni sopra la sua origine, i primi componenti ec.; e nella metafisica moderna significano l' analisi delle facoltà dell' anima e delle idee. Come dunque ridurle sotto una medesima categoria?

Nel proporre le sopradette osservazioni altro non è stato il mio disegno senonche d' impegnare coloro i quali le trovassero di niun peso, ed il punto di riunione di tante cose diverse comprese sotto il titolo di metafisica; ad occuparsi almeno della soluzione di un problema fondamentale; cioè, Dare alla metafisica l' unità dell' oggetto e dell' argomento, facendo vedere quale ne sia la parte principale, quali le accessorie, e fissando la vera catena che le connette fra loro; ed il punto di riunione di tante cose diverse comprese sotto il titolo di metafisica; inguisa che non sia più soggetta all' arbitrio di chiunque, siccom' è accaduto all' ordine stabilito dal Volfio con tanto apparato di metodo matematico.

ISTI-

ISTITUZIONI
DI
METAFISICA
PARTE I.

PSICOLOGIA.(*)

IL termine *Psicologia*, proveniente da ψυχη (Psyche) *anima*, e λογος (logos) *discorso*, vale discorso, o trattato dell'anima.

Siccome questa è la più nobil parte dell'Uomo; così più di tutt'altro gli dee importare di ben conoscerla (*a*): e in tale studio diffatti i più antichi Filosofi principalmente si oc-

(*) Vedi in fine di questa parte un' appendice sulla possibilità di una Psicologia.

(a) Ma la parte nobile si può conoscere indipendentemente dalla parte ignobile? Il N. A. scortato dai più cospicui psicologi moderni non sa

cuparono; ſebben la loro immaginazione abbiano eſſi in molte coſe seguito piuttoſto che la

---

sa diſpenſarſi dal ricorrere in ogni occasione al meccanismo dell' organo corporeo per la ſpiegazione delle operazioni attribuite all' anima. Si è dunque d' accordo ſulla totale dipendenza della parte nobile dalla ignobile; rimane a fare un' altro paſſo, ed è di riconoſcere la indivisibilità del ſoggetto, e modellare su di queſto principio le iſtituzioni relative all' argomento preſente. Mi ſpiego: Se la pſicologia cioè la ſcienza dell' anima umana può eſſere per qualche verſo intereſſante, non lo è certamente per le inestricabili e vane queſtioni di cui ſi mena nelle ſcuole sì alto rumore, ma piuttoſto in quanto può condurre alla cognizione dell' uomo e di noi medeſimi. Ora è chiaro, che nè l' anima ſola è l' uomo, nè un corpo eſamine. Fin' ora non ſi è fatto che ſtudiare l' anima ed il corpo ſeparatamente ſiccome appartenenti a due ſcienze diverſe affatto ed eterogenee, la metafiſica e la fiſica. E l' uomo quando lo ſtudieremo? Perciò in vece di proporre a' giovanetti una pſicologia ripiena di notizie relative alla organizzazione corporea non ancora da eſſi ſtudiata, ſia meglio iſtradarli ſul principio colla fiſica, ed in ſeguela dell' iſtoria naturale intorno agli animali, proporre un diſcreto trattato di notomia e di fiſiologia; premeſſe le quali notizie ſi anderanno mano mano deducendo tutt' i fenomeni dell' uomo vivente in quanto è un eſſere ſenſitivo, intelligente, attivo, libero; quindi le ſue inclinazioni, paſſioni abitudi-

la ragione, e fra molte vere opinioni molte ne abbiano mescolato di false.

Noi cercheremo, per quanto si potrà il meglio, di separar le une dalle altre: e poichè a molte false opinioni i Filosofi sono stati condotti dalla presunzione di voler sapere e spiegare quello che non si può nè spiegar nè sapere; perciò accuratamente distingueremo in ogni cosa quello che può sapersi, e che ci studieremo di dichiarare nel miglior modo possibile, da quello che è superiore al nostro intendimento, e intorno a cui miglior consiglio noi crediamo il tessere semplicemente la storia degli errori e de' vani sforzi degli altri, che accrescerla co' nostri proprj.

In due Sezioni verrà da noi diviso il Trattato dell' Anima, di cui la 1. verserà sulla natura dell' Anima stessa; la 2. sulle sue facoltà ed operazioni; a cui aggiungeremo per ultimo una breve Appendice intorno all' anima delle bestie.

dini, carattere. Vedi su di ciò quel che si è osservato nel Tentativo P. II. Sez. II. art. V. §. 9. p. 208. seqq.

SEZIONE I.

Della Natura dell' Anima;

Per *anima* noi intendiamo quella sostanza che in noi pensa (*b*).

Dif-

(b) La sopradetta definizione non è in verità molto esatta, ma ne porge la più opportuna occasione per far notare ai Signori Metafisici e Psicologi la prima e la più patente differenza che passa tra il corpo umano e l' anima; cioè che quando in tal proposito si nomina il *corpo*, subito da ogn' uno si capisce di che si tratta; ma pronunziandosi la voce *anima*, non c' intendiamo più. I Gramatici vi diranno che questo vocabolo, nel senso proprio ed originale, dinota *respirazione*, *fiato*, *vento*. Per i filosofi poi non vi è termine a sì vario senso soggetto quanto questo. Gli antichi per anima intendevano propriamente il principio della vita del corpo umano; talora il principio della vita e della sensibilità, cioè della vita animale; ed il pensiero, in quanto esprime le funzioni della ragione propria dell' uomo l' attribuivano alla *mente*. Questa fu ancora nei secoli della mezzana età disegnata dagli scolastici col nome di *anima razionale*, cui distinguevano dall' *anima sensitiva*; ed altri ne ammettevano una terza che dissero *vegetativa*, da cui ripetevano particolarmente la vita organica del corpo. Tutti però si accordavano nel distin-

Difficil cosa sarebbe l' annoverare tutte le diverse opinioni, che intorno alla natura dell' B 5 ani-

---

stinguere nell' uomo il principio della vita corporea e della sensibilità comune anche agli animali, dal principio intellettivo e libero particolare alla specie umana. Sicchè il termine *anima* talvolta disegna soltanto il principio della vita del corpo. Per i Cartesiani, che ripetevano la vita del corpo dalle leggi meccaniche, l' anima dinota il principio della sensibilità e della ragione. I Platonici, e quelli Scolastici, che ammettevano almeno due anime, con questa voce talora intendevano il principio sensitivo. e talvolta l' intellettivo; colla differenza che alcuni filosofi volevano attribuire la sensibilità al principio della vita organica, ed altri al principio razionale.

Ogn'uno, vedendo il termine *anima* limitato quì a significare soltanto la *sostanza che in noi pensa*, si aspetta di sentire ripetersi da un' altro principio la vita e la sensibilità dell' organo corporeo; ma no, a questa sostanza pensante si attribuisce nel decorso non solo la sensibilità, ma eziandio la forza vivificante il corpo; il che non so come accordar si possa con quel ch' egli medesimo confessa, cioè che le funzioni vitali si eseguono indipendentemente dall' anima. Infra. Sez. II. c. V

Se poi debbasi ammettere quest' anima vegetativa e sensitiva, ossia un principio vivificante del corpo organizzato degli animali, diverso dal principio intellettivo e libero detto *mente*, o pura,

anima prodotte furono dagli Antichi. *I Caldei* secondo *Moshemio* (*Sist. intell.* c. 5. s. 3. §. 2.) la riputavano una specie di fuoco; *Euripide* un etere sottilissimo: *Anassimandro*, *Anassimene*, *Diogene*, *Archelao*, giusta *Gassendo* (*Psych.* s. 3.), la credetter formata di aria, onde viene il greco termine Πνευμα (pneuma) *spirito* o *fiato*, a cui corrispondono anche in latino *anima*, e *spiritus*. *Crizia* la giudicava formata del sangue; *Galeno* dello spirito del sangue; *Empedocle* di tutti gli elementi; *Zenone Eleate* dell' equabile temperie del caldo e del freddo, del secco e dell' umido: gli *Stoici* parte con *Zenone Cizico* e *Possidonio* la dicean riposta in quel caldo spirito, per cui respiriamo, e ci moviamo, e parte con *Crisippo* e *Apollodoro* la consideravano come una porzione di quella sostanza ignea, che credean diffusa in tutto il mondo, e che chiamavano anima mondana.

Tutti questi sebbene chi per un verso e chi

---

re, non dovendosi ammettere nell' uomo che una sol anima, se debba ripetersi la vita organica dal principio pensante, o al contrario il fenomeno del pensiero debba dedursi dal principio vivificante il corpo, vedi il nostro insigne Genovesi. *Metaph.* P. III. Schol. ad Def. I. item Schol. ad prop. XXV, particolarmente il secondo e sesto.

chi per l'altro la rappresentassero sotto forma corporea ; nondimeno la riguardavano come cosa distinta dal rimanente dell'uman corpo. *Leucippo* all' incontro , *Democrito*, *Eraclito* , *Epicuro* , e gli altri loro seguaci la tolser del tutto , non riconoscendo nel mondo altro che gli atomi , o le parti indivisibili della materia, dal cui fortuito concorso disser formata ogni cosa . Nè da lor fu dissimile *Dicearco* già discepolo d' Aristotele , il qual secondo *Cicerone* (*Quæst. Tuscul.* l. 1.) fa dire a un certo Ferecrate , che l' anima è un nome vano , e che altro in noi non esiste che il corpo : assurdità che fu poi ripetuta audacemente anche ne' tempi a noi più vicini da *Hobbes*, *Tolando* , *Dodwel* , *Maubec* , *la Mettrie* , e da tutta l'altra forma de' Materialisti .

Diversi da questi furono *Socrate* , e *Platone* , i quali la stabilirono semplice ed incorporea , e quindi pure immortale : sentenza che da niuno poi fra gli Antichi fu meglio spiegata , che da *Cicerone* (*Quæst. Tusc.* l. 1.).

Qual opinione di lei s' avesse *Aristotele* , non si sa bene determinare ; imperocchè secondo il medesimo *Cicerone* (ivi) dopo aver distinti i quattro elementi , aria , acqua , fuoco , e terra di cui son formati i corpi , aggiunse egli una quinta natura da lor diversa, in cui ripose la mente , la quale con nuovo nome chiamò *entelechia* , quasi moto continuato e perenne.

 Ora

Ora che l' anima sia una sostanza affatto diversa dal corpo e dalla materia, cioè una sostanza pura, semplice, indivisibile, e perciò anche di sua natura immortale, egli è quello, che or noi prenderemo a dimostrare, incominciando dalla sua semplicità, la quale con altro nome pur chiamasi spiritualità (a).

CA-

(c) Sembra che il N. A. avesse dimenticato lo stato della questione quale l' aveva posta nella Logica P. I. Sez. I. cap. 1. art. 1. p 95. Ivi comincia dal supporre, che *il corpo non sente nulla*, e s' intende non già di un sasso, di una massa cretacea, o di un corpo qualunque, ma propriamente di un corpo organizzato e vivente della specie di quelli che sono compresi sotto la denominazione di *animali*, di cui precisamente si tratta. Sopra una tal supposizione, che promette dimostrare *a suo luogo*, viene a stabilirne un' altra, ed è, che *in tutti gli esseri senzienti si suppone esistere un' anima, come il principio che in noi sente. la qual' supposizione*, dic' egli, *si vedrà nella Psicologia quanto sia ragionevole*. Quì dunque doveva incominciare dal provare la prima supposizione già gratuitamente asserita, cioè che un corpo organizzato e vivente qual' è quello degli animali non sente nulla; e a tal' uopo era sopratutto necessario prendere in una particolare considerazione gli attributi, le proprietà caratteristiche, l' economia e le leggi dei corpi organizzati e viventi, detti *animali*: nel quale caso non avrebbe potuto fare a meno di osser-

vare

CAPO I.

Della semplicità o spiritualità dell' Anima.

Dalla natura medesima del pensiero è facile il dimostrare, che quella sostanza, che in noi pensa, necessariamente deve esser semplice.

Im-

vare, che contro la sua posizione stanno i più celebri Filosofi e naturalisti così antichi che moderni. *V. Genuensis Metaph. P. III. Schol. ad Prop. XXV. præsertim 2. & 6* In fatti, avendo egli avanzato nell' Analisi dell' umano intelletto n. 17. che *l' unico principio senziente in noi è l' anima:* il Signor Maruggi, che l' à inserita nella sua traduzione latina del Saggio di Locke tom. 1. p. 218. avverte in una nota, essere una tal proposizione contràddetta da tutte le Scuole Platoniche ed Aristoteliche. Ma il N. A. in vece di fermarsi a dimostrare che il corpo organizzato e vivente degli animali non sente nulla, si trattiene, seguendo lo stile dei Metafisici, sulla nozione astratta di corpo, per esaminare, se gli possa convenire o no la sensibilità, e così conchiude per la negativa; senz' avvertire, che la questione non è, se un corpo qualunque sia capace di sentire, ma se lo sia il corpo di un animale vivente. Che si direbbe se taluno per la spiegazione dei singolari fenomeni del mercurio, della ca-

Imperocchè il pensiero ora consiste nelle sole sensazioni e percezioni, ed ora nei varj confronti delle medesime, cioè ne' giudizj, e ne' raziocinj. Di più ora versa nelle sole sensazioni e percezioni delle cose presenti, ed ora nelle nozioni e nell' idee, che in noi si risvegliano, delle cose passate (a).

Ora

---

calamita, del fluido elettrico, della luce, della vegetazione delle piante ec. volesse riportarsene alla nozione astratta di materia e di corpo? *Caveto*, dice un sensatissimo canone logico del nostro Ab. Genovesi, *ab ideis abstractis & universalibus: ex iis de rebus ipsis ne judicato*. Art. Logico-crit. lib. II. cap. 3. can. Ed altrove osserva il medesimo: *Adeo verum est, non Geometras tantum sed Metaphysicos maxime, dum ab ideis abstractis ad naturæ res gradum faciunt, turpissime hallucinari!* Elem. Metaphys. P. I. Schol. ad Defin. 24.

(d) La voce *pensiero* suole adoperarsi per esprimere l' aggregato delle operazioni proprie dell' intelletto umano, a differenza di quelle che dipendono dalla pura sensibilità comune anche agli animali. Onde i più accurati metafisici e psicologi distinguono *sentire & intelligere*. Cartesio, avendo negato agli animali ogni sentimento, e supposti li puri automi, non riconobbe questa distinzione tra il principio sensitivo e l' intellettivo; in conseguenza usò la voce *pensiero e cognizione* in un senso assai più ampio, cioè per le operazioni così del *sentire* come dell' *intelligere*.

Il

Ora anche quando i nostri pensieri si fermano nelle sole sensazioni e percezioni delle cose presenti, noi siam consapevoli a noi medesimi di una moltiplicità più o men grande di cose, che da noi si sentono e percepiscono al tempo stesso. Trovandoci su d' una piazza noi veggiamo ad un tempo e la stessa piazza, e le case che la circondano, e le persone che vi passeggiano, e le carozze e i cavalli, che vi s' aggiran per entro, e n' udiamo i diversi rumori, e non è raro che pur abbiamo nell' atto stesso diverse sensazioni di caldo, di freddo, di odore, di sapore, ec. Or di tutte queste sì varie, e sì moltiplici sensazioni e percezioni simultanee come potremmo noi esser consci a noi medesimi, se quel principio che in noi sente tutte in se medesimo non le accogliesse? e come potrebbe egli in se stesso tutte raccoglierle, se unico e semplice per sua natura non fosse?

Imperocchè supponiamo ch' ei sia composto, e che la parte *A* abbia la percezione di una casa, *B* di un Uomo, *C* di un cavallo, *D* la

---

Il N. A. quantunque accordi agli animali la facoltà di sentire colle operazioni che ne dipendono, usa nondimeno questo vocabolo nel senso cartesiano; e vuole che la sensibilità non meno dell' intelligenza sia incompatibile con una sostanza corporea: Su di che vedi la nota precedente.

D la sensazione di un suono, E dell' odore, F del sapore ec., la coscienza di tutte queste percezioni e sensazioni in qual parte s' avrà ella a riporre? A ben potrebbe aver forse la coscienza della percezion della casa, ma non dell' Uomo, nè del cavallo; e lo stesso converrà dire dell' altre parti.

Nè gioverebbe il supporre, che tutte siffatte sensazioni e percezioni si adunassero in una sola e medesima parte, a cagion d' esempio in A. Imperocchè questa parte comunque piccola vogliasi immaginare, avrà sempre tuttora il suo lato destro, il sinistro, il superiore, l' inferiore, ec. vale a dire sarà sempre tuttor composta di altre parti. Abbastanza noto è tra i Fisici che un corpo o un esser composto, per quanto si voglia dividere e soddividere, non può mai ridursi a segno, che sia privo affatto di parti; e i Geometri mostran di più, che ad essere affatto privo di parti non può ridursi nemmen col pensiero per quanto le divisioni e soddivisioni si suppongansi indefinitamente continuate (3). Varrà

(e) Che la divisibilità dei corpi sia inassegnabile, concedo; ma che non si possa mai arrivare neppure col pensiero ad una parte indivisibile e di sua natura semplice, nego. Ogni corpo essendo una quantità finita, non può certamente costare di un infinito numero di parti elementari; e quan-

Varrà adunque sempre la stessa ragione, che non potrà la parte sinistra aver coscienza della percezione che è nella destra, e così dell' altre.

Alcun dirà forse, che se quest' Esser composto formerà un sol tutto, qual è per esempio

---

e quando colla divisione mentale si è giunto fino ai primi componenti strettamente così detti, è cosa evidente che la nozione istessa di primo componente include di necessità quella di una sostanza semplice e con ciò indivisibile anche col solo pensiero. La dimostrazione dei Geometri niente conchiude all' infuori della inassegnabile divisione dei corpi, e non già, che nemmen col pensiero possa trovarsi una parte semplice e indivisibile; operando essi sopra linee, la nozione di linea quanto si voglia piccola include sempre necessariamente quella di estensione, cioè di parti contigue le une fuori le altre; il che non à che fare colla posizione dei corpi *in concreto*, considerati come quantità finite, dove i primi componenti si debbono necessariamente concepire sostanze semplici: nel quale caso non più regge l' assunto, che *una parte comunque piccola voglia immaginarsi sarà sempre composta di altre parti minori*. Sicchè, supponendosi, che le date sensazioni e percezioni si riunissero in uno di questi primi componenti, si avrebbero nel seno stesso della materia mondana le sostanze semplici capaci di sensazione e di pensiero. Il che non si è notato ad altro fine, che per far vedere quan-

pio il cervello, potrà tutto insieme il cervello esser consapevole a se delle varie sensazioni e percezioni che fannosi nelle sue parti. Ma chi ragionasse a questo modo, certamente mostrerebbe di non intendere che voglia dire *un sol tutto* composto di molte parti. Il tutto in questo caso non è che un semplice aggregato, un' idea astratta esprimente la coesistenza di molte cose insieme unite; e questa coesistenza, quest' aggregato, quest' idea puramente astratta non può certamente esser capace di una cosa reale, qual è il pensiero, e quale la coscienza di più sensazioni e percezioni contemporanee. Se in un popolo o in un esercito un sente fame, uno sete, e questi ha caldo, e quel freddo, ed altri ha dolore in una mano, altri in un piede o nel petto o nel capo, chi dirà mai che il popolo o l' esercito tutto insieme sia consapevole delle sensazioni, che ha separatamente ciascuno individuo?

Nè

---

quanto sia insussistente la pruova della spiritualità o immaterialità dell' anima ricavata da questa speculazione sopra l' essere pensante, se debba concepirsi come semplice o composto: siccome il P. Soave, parlando dell' argomento con cui pretendevano i Cartesiani provare che l' anima è diversa dalla materia, dice, *che se altra pruova non avessimo, noi saremmo certamente ad assai cattivo partito*, Logica. P. II. Sez. IV. cap. 2. p. 374.

Nè si pretenda che il paragone non valga, perchè ogn' uomo è qui separato da ogn' altro. Imperocchè nel cervello ancora; e in qualunque Esser composto, ogni minima parte ha un'esistenza così sua propria, e distinta, e separata da ogn'altra, come qualunque uomo in un popolo o in un esercito (*a*).

Per

(f) Grandissima è la differenza tra le parti concorrenti a formare il cervello come un organo, un istrumento, una macchina qualunque, e gli uomini che formano un popolo, un esercito: quelle in origine sono espressamente fabricate ed ordinate a connettersi fra loro in una determinata posizione, onde costituire un tutto perfetto destinato ad un fine preciso; in guisa che isolatamente prese non sono che degli esseri incompleti di niun pregio ed uso; questi sono altrettanti esseri completi e indipendenti da ogni altro individuo, quanto alla perfezione personale, nè sono per originaria destinazione ordinati a comporre un tal'esercito, un tal popolo, una tale adunanza di frati, con tali leggi, per tale oggetto; la loro unione non è che arbitraria e accidentale, nè costituisce un tutto che nell'idea di chi li riguarda sotto una tal forma di associazione.

Ma che sofisma è questo? Un' idea astratta non può esser capace di una cosa reale, dunque neppure l' oggetto concreto e reale di cotesta idea; dunque il tutto di una mostra, di un esercito non può produrre un effetto reale?

Per qualunque verso dunque si prenda un Esser composto, e o si consideri nel suo tutto, o nelle sue parti, è sempre assolutamente impossibile, ch' ei sia consapevole a se stesso di più sensazioni e percezioni simultanee. E poichè noi di queste simultanee sensazioni e percezioni a noi medesimi siam consapevoli realmente, ne vien d' assoluta necessità, che oltre alla sostanza composta e materiale che forma il corpo, in noi debba esistere un' altra sostanza diversa affatto da quella, cioè non composta, ma pura, unica, semplice, indivisibile, che è quella che chiamiamo *anima* o *spirito* (g).

A pro-

(g) In un argomento sì oscuro par che mal si convenga questo tuono così dogmatico e decisivo, col quale si pronunzia come *assolutamente impossibile*, che un essere composto pensi, ed in conseguenza *l' assoluta necessità* di ammettere per soggetto del pensiero una sostanza semplice: come se in questa posizione meglio si capisse il fenomeno del pensiero, nè si andasse incontro a nuove difficoltà non meno inestricabili delle prime. Dico anzi dippiù, che nell' istessa ipotesi degli Spiritualisti sempre il pensiero nell' uomo dee procedere da un composto e non già dalla sostanza semplice soltanto.

Secondo la comune dottrina dei Psicologi spiritualisti, l' uomo è un composto di corpo e di anima: composto non già accidentale, ma necessario

A provare la semplicità dell' anima noi ci siam contentati della sola coscienza che ella

---

sario e sostanziale: *necessario* in quanto l'anima e il corpo avanti l' unione si concepiscono come esseri imperfetti e incompleti, di lor natura tendenti vicendevolmente ad unirsi per formare una sostanza di terza specie: Dissi *sostanziale*, perchè il corpo e l' anima sono fra loro talmente immedesimati e identificati che, tranne la confusione delle nature, costituiscono una sola ed unica sostanza, un solo ed unico essere individuo, una Persona. In virtù della quale unione, tutto ciò che all' uomo compete non dee attribuirsi all' anima o al corpo esclusivamente, come se uno di essi operasse isolatamente e indipendentemente dall' altro. E se talvolta si dice, che l'anima sente, percepisce, giudica, vuole, opera, sempre s' intende in quanto è al corpo unita; parimente non si dice che il corpo vive, si nutrisce, vegeta che in quanto è dall' anima informato. Ma rigorosamente parlando, la Persona è propriamente il principio da cui procedono tutte le azioni e passioni dell' uomo, ed in conseguenza è il soggetto che sente e pensa. Sicchè la *Persona*, l' *Io*, il *Me* che sente, pensa, vuole, opera non è che uno, e quest' uno è precisamente un composto; cioè l' uomo; giacchè nè l' anima sola può dirsi la persona o l' uomo, nè un corpo esanime, ma il corpo umano animato.

Dire con i Cartesiani, che il corpo non sente nulla, (ben' inteso che quì si parla del corpo umano vivente) e che l' anima sola è quella che sente

ella ha delle ſue ſenſazioni e percezioni contemporanee, dimoſtrando come queſta non può

ſente e penſa, queſto è l' iſteſſo che richiamare indirettamente in iſcena la ſingolare idea di Platone, il quale faceva conſiſtere tutto l' uomo nell' anima intellettiva e razionale, nè in altra guiſa la concepiva al corpo unita che come un artefice alla macchina che muove, o un nocchiere alla nave che regola, o un fabro all' iſtromento di cui ſi ſerve; onde l' uomo ſecondo Platone è l' anima che regge o ſi ſerve del corpo. Nel quale caſo la *Perſona*, il *Me* che ſente, che penſa e vuole non è il Compoſto, ma l' anima ſola, e queſta non è al corpo unita che per una unione puramente eſterna e accidentale. Ipoteſi che apertamente ripugna all' idea iſteſſa dell' uomo, ch' è quella di un compoſto formante un tutto individuo: ipoteſi, che togliendo una vera, reale, ſoſtanziale unione tra l' anima e il corpo, diſtrugge nel tempo ſteſſo l' unità dell' individuo e della perſona, e con ciò l' unità dell' azione e del principio delle azioni e paſſioni. Se dunque, giuſta la comune dottrina delle ſcuole, la Perſona, oſia il Compoſto di anima e di corpo, è il Principio che ſente penſa ed agiſce o patiſce nell' uomo, è manifeſto, che anche per quelli che riconoſcono nell' uomo una ſoſtanza interamente diverſa e diſtinta dal corpo, immateriale, pura, unica, ſemplice, indiviſibile, ſpirituale, ſpiritualiſſima, ſempre il penſiero cogli atti che lo producono, e che ne dipendono dee procedere dal Compoſto, e non già dalla ſoſtanza ſemplice ſoltanto.

può aversi per niun modo da un esser composto. Ma assai più facilmente si mostrerebbe l'impossibilità, che un Esser composto sia consapevole a se nel tempo medesimo non solamente di più sensazioni e percezioni presenti, ma ancora delle passate, e che queste sensazioni e percezioni tra lor confronti, e ne formi i giudizj, e i raziocinj, e si crei le nozioni e l'idee astratte e generali, e queste unisca e disgiunga per mille modi, siccome noi facciam tutto giorno. E di vero il solo giudizio che *due più tre sono eguali a cinque* come potrebbe egli formarsi da un Esser composto, se l'idee del due, del tre, e del cinque fusser divise in diverse parti, e l'una fosse in *A*, le due altre in *B*, ed in *C*? In quale di queste parti potrebbe egli farsene il confronto? Come potrebbe *A* paragonare l'idea, che ha del due, con quelle del tre e del cinque, che in se non ha? E se ad un giudizio pur così facile un esser composto mai non potrebbe arrivare, come potrebbe poi tessere una lunga catena di raziocinj, e di tutti rendersi conto, e cavar da tutti le debite conchiusioni, e stringer sovente una serie lunghissima di proposizioni connesse l'una coll'altra in una sola conchiusione finale? A tutte queste operazioni un esser unico e semplice, il quale tutte in se accolga, e tutte abbia presenti le molte idee, che hannosi a confrontare, è si manifestamente necessario, che d'ogni senso comune conviene

viene che sia privo chi neghi di riconoscerlo.

Ma in altro modo ancora la semplicità dell' anima si dimostra, che avendo anch' esso di molta forza, noi non vogliámo qui tralasciare.

Se l' anima fosse o aria, o fuoco, o etere, o acqua, o terra, o qualunque altra cosa corporea, oppure se, come pretendono i Materialisti, in noi altro non esistesse che il corpo, il pensiero non potrebbe in altro consistere, che in varj movimenti del corpo medesimo, o di questa qual che si voglia corpoporea sostanza. Imperocchè fino a tanto che una siffatta sostanza fosse tutta in quiete, o non avrebbe mai niuna sensazione, o sempre conserverebbe la medesima sensazione primiera, senza poter mai cangiarla.

Facciasi adunque che abbia ella diversi moti, e che ciascuno di questi esprima una sensazione o percezione diversa.

Io chiederò in primo luogo, se questi moti avranno a farsi in diverse parti, o in una parte medesima. Nel 1. caso ritorna l' argomento di sopra, che una parte non potrà esser consapevole di ciò che avviene nell' altra, e quindi niuna coscienza potrà aversi di più sensazioni o percezioni contemporanee, niun confronto, niun giudizio, niun raziocinio. Nel 2. caso io domanderò che mi si spieghi per qual maniera in una medesima parte individua si possan dare allo stesso tempo diversi moti. Il moto non è che il passaggio di

di un corpo dall' uno all' altro luogo, ed ogni parte d'un corpo, allorchè movesi, non fa che abbandonare quella parte di spazio che prima occupava, e trasferirsi ad un' altra vicina, indi da questa passare ad una terza, e così via via. Or come può ella una parte aver più moti ad un tempo? Quand' ella abbandona il suo luogo può ella recarsi nel tempo stesso ad occuparne più altri? o nell'atto che movesi verso alla destra, può ella andare a sinistra; o salire in alto nel tempo che scende al basso? Egli è troppo manifesto, che niuna parte può mai aver più d'un moto ad un tempo solo.

Egli è vero, che gettando una palla sopra d'un piano, ella avrà al tempo stesso il moto di rotazione, ed il progressivo: ma ciò sarà per riguardo a tutta la palla, non già per riguardo a ciascuna sua parte. Questa ad ogni istante non farà che passare dall' uno all' altro punto, e sempre da un solo a un altro solo, non mai a più d' uno nel tempo stesso. Or similmente nel cervello, o in qualunque altra corporea sostanza, ben si potranno avere più moti ad un tempo, ma ogni parte mai non ne avrà che un solo, e di questo solo esser potrà consapevole; e quindi la coscienza di più sensazioni e percezioni simultanee mai non potrà aversi nè da questa parte, nè da alcun'altra.

Nè meno impossibile è in questa supposizione lo spiegare i giudizj e i raziocinj. Se

l'idee del due, del tre, e del cinque non son che varj moti in varie parti o del cervello o di qualunque altra cosa corporea, come potrannosi combinar mai questi moti in maniera, che ne risulti il giudizio, che *due più tre sono uguali a cinque?* O le tre parti si muovono separatamente, e mai non ne avremo combinazione nessuna; o si urtano fra loro, e il moto di ciascheduna o sarà estinto, o scemato, o accresciuto, o alterato per qualche modo qualunque, sicchè non potrà più rappresentare l'idea che gli è propria; o van tutte insieme ad urtarne una quarta, e produrranno in questa un quarto moto diverso affatto da ciaschedun de' tre primi, sicchè in luogo di rappresentar tutti insieme questi tre moti, ei non verrà a rappresentarne nessuno.

Vero è che i Meccanici distinguono il moto semplice e il moto composto, e questo riguardano come il risultato di più moti semplici. Ma ciò non è che una maniera d'esprimersi per distinguere quando un corpo è spinto sol da una forza e in una sola direzione, e quando egli è spinto al medesimo tempo da più forze e secondo varie direzioni. In se però ogni moto, cioè l'effetto che risulta dalla unione di queste forze, per quanto sien esse varie e moltiplici, è sempre un solo, e sempre segue una sola direzione, che ben è posta frammezzo alle varie direzioni, con cui il corpo si trova spinto, ma da ciascuna di esse è interamente distinta, e tiene

una

una strada o una linea tutta sua propria e particolare, e diversa affatto da tutte le altre.

Dopo di tutto ciò io credo inutile il rispondere alle vane immaginazioni, ed ai vani sofismi, a cui s'appoggiano i Materialisti.

E 1. cade del tutto l'opinion di *Democrito*, e di *Epicuro*, e di tutti i loro antichi, e moderni seguaci, che il pensiero altro non sia fuorchè un vario movimento degli atomi di cui il corpo è composto.

2. Cade del pari quella di *Dicearco*, che la forza per cui viviamo e sentiamo sia riposta soltanto in una certa temperie della natura corporea, che egli medesimo non sa spiegare.

3. Cade non meno l'opinione di *Hobbes*, che le sensazioni e le percezioni consistano nella reazione del cervello e del cuore all'azione de' nervi mossi dagli oggetti esterni.

4. Nè giova a' Materialisti il dire, che quando il corpo, e singolarmente il cervello, si trova infermo, anche la facoltà di pensare è languida o impedita; perchè da questo viene bensì, che fra il corpo e l'Esser pensante v' ha una scambievole corrispondenza, il che noi volentieri accordiamo, sebbene ci sia ignoto qual ella sia; ma non già che il corpo e l'Esser pensante sieno una cosa medesima.

5. Nè val puranche l'opporre, che la maniera con cui il corpo agisce sull'anima, e questa sul corpo, cioè un Esser composto so-

pra d' un semplice, e questo sopra un composto, è inesplicabile e incomprensibile; perocchè abbiamo già veduto, che l' argomento *ad ignorantiam* non giova punto (*Logica* Part. II. pag. 380.), e che quando l' esistenza di una cosa è provata con sode ragioni, siccome quì dalla natura medesima del pensiero dimostrasi assolutamente necessaria l' esistenza di una sostanza semplice che in noi pensi, punto non vale a distruggerla l' ignoranza del modo con cui ella agisce. Se ciò valesse, come potrebbero i Materialisti provar l' esistenza pur della stessa materia, che sola essi ammettono nell' Universo? Chi ha mai spiegato, e chi potrà forse spiegar giammai, non dirò, qual sia l' intima essenza della materia, ma nemmeno in che modo ella sia composta? S' io prendo un corpo, e a forza di dividerlo, e soddividerlo ne cerco i principj componenti, le mie divisioni procedono all' infinito, senza poter mai trovare i principj semplici, da cui risulta il composto. Se incomincio a supporre semplici, indivisibili, ed inestesi i principj de' corpi, io non trovo più il modo d' unirli, sicchè ne risulti un corpo esteso (1). Or da questa ignoranza del modo, con cui la materia è composta, vien egli che la materia non esista?

6. Va-

(1) Veggasi intorno a ciò la Cosmologia al Capo V.

6. Vano sofisma è pur quello d' alcuni; che siccome la forza motrice e la celerità son cose semplici in se stesse, eppur esistono in un corpo composto; così esister vi possano ancora le sensazioni e le percezioni, quantunque semplici di lor natura. Imperocchè qual simiglianza ha mai la forza motrice e la celerità colle sensazioni e le percezioni? E perchè se esiston quelle in un ente composto (quantunque da molti pure si dubita che alcuna vera e propria forza esista ne'corpi; e quanto alla celerità ognun sa ch' ella è una semplice relazione), perchè s' ha egli a dire, che esister vi debbano anche queste; che son d' un genere sì disparato?

7. Sofisma vano del pari è quello d' alcuni altri (*Medecine de l' Esprit* T. 1. p. 175.) che siccome in un oriuolo dal combinato movimento di più parti risulta l' indicazione delle ore, sebbene a ciò non basti niuna parte di per se sola; così nel cervello dal movimento di più fibre risultar possa il pensiero, quantunque niuna fibra sia atta di per se sola a pensare. Imperocchè l' indicazione delle ore non è una qualità, che l' oriuolo in se possegga, e che a lui appartenga, ma una semplice conseguenza che noi caviam dal suo moto. Nell' oriuolo altro non v' è che un tal movimento dell' indice prodotto dal movimento d' una tal ruota, che è mossa da una tal altra ec. Noi siamo quelli, che il moto di queste parti regoliamo in maniera, ch'egli

ci ſerva alla miſura del tempo, al che certo l' oriuolo non penſa. Or il movimento dell' indice, il qual non è altro che il ſucceſſivo paſſaggio di queſto corpo da un luogo all' altro, che ha egli mai di comune colle noſtre percezioni, co' noſtri giudizj, co' noſtri penſieri?

8. Finalmente vana ſi è pure l' aſſerzione di *Locke* (*Saggio Filoſ.* ec. Lib. IV. Cap. 3.), che quantunque la materia (come dimoſtra egli medeſimo nel Cap. 10. dello ſteſſo Libro) non poſſa eſſere il primo Ente penſante, perchè di ſua natura è viſibilmente deſtituita di ſenſo; pure ci ſarà forſe eternamente impoſſibile il conoſcere, ſe Dio non abbia dato, o dar non poſſa a qualche ammaſſo di materia, a ciò eſpreſſamente preparato e diſpoſto, la potenza di apprendere e di penſare. Imperocchè a decider di queſto non è punto neceſſario, com' ei pretende, il ſapere nè l' intima eſſenza, nè tutte le poſſibili proprietà della materia, delle quali confeſſiamo, che molte ci ono ignote. Egli baſta ſaper ſoltanto, che la materia è un Eſſer compoſto; e finchè tale ſarà, certamente ſi potrà dire impoſſibile anche a Dio medeſimo il far ch' ella penſi. Come non può Iddio far che un medeſimo Eſſere ſia al medeſimo tempo e compoſto e ſemplice, vale a dire e compoſto e non compoſto; così avendo noi dimoſtrato, che l' Eſſer penſante eſſenzialmente e neceſſariamente deve eſſer ſemplice,

plice, nemmeno, Iddio potrà far mai che sia allo stesso tempo e pensante e materiale, che è quanto dire e semplice e composto (*a*).

(b) Dopo aver fatto vedere nella nota precedente quanto sia futile la speculazione sopra il pensiero, se possa o no convenire o procedere da un essere composto, non riuscirà forse difficile d' intendere tutta la frivolezza di questa ripigliata dei moderni Spiritualisti contro il modesto dubbio di Locke. Veniamo al punto che forma tutta la forza dell' argomento: Si concede benissimo, che implica una manifesta contraddizione il supporre una cosa nell' istesso tempo composta e semplice, ma si vede colla medesima facilità la contraddizione fra il pensiero e l' estensione? Quì abbiamo la più precisa risposta del N. Autore medesimo, il quale ingenuamente confessa ,, che la relazione fra il pensiero e la ,, semplicità dell' essere che pensa, non è sì ,, chiara ed evidente che ogn' uno la debba in- ,, tendere al primo udirla; onde mal farebbe chi ,, argomentasse a questa maniera: *L' anima pen-* ,, *sa, dunque è una sostanza semplice*. Anzi ,, non basterà quì nemmeno aggiugnere la pro- ,, posizione universale: *ogni sostanza pensante ne-* ,, *cessariamente dev' esser semplice*; ma converrà ancora soggiugnervi la dimostrazione ". Logica P. II. Sez. III. c. 1. art. 6. p. Dunque allorchè dice, che *estensione e pensiero si contraddicono*, *ibid.* c. 3. art. 2. p. 363, non è certamente questa una contraddizione che salti agli occhi

CAPO II.

Dell' Immortalità dell' Anima.

Dalla ſemplicità dell'Anima viene per neceſſaria conſeguenza la ſua incorruttibilità. Imperocchè la corruzione conſiſte nella diviſione e ſeparazione delle parti, la qual certamente non ſi può dare in un Eſſere per ſua natura ſemplice e privo affatto di parti.

Non può adunque l'Anima per altro modo perire, ſe non coll' eſſer del tutto annichilata. Ma la forza di ridurre una coſa al nulla, altri certamente non può avere, ſe non quegli ſteſſo, che ha pur forza di crearla dal nulla, cioè Iddio.

Rimane adunque a vedere ſoltanto, ſe nella

---

occhi come la prima. Ora dovendoſi uno impegnare a dimoſtrar la contraddizione ſuddetta, ſi travaglia in vano ſempreccchè ſi trattiene ſull' aſtratta idea dell'eſtenſione e del penſiero; mentre il vero ſtato della queſtione ſi dee ridurre a decidere, ſe implica contraddizione il ſupporre un corpo organizzato e vivente dotato di ſenſibilità, ſiccome abbiamo di ſopra oſſervato.

Ma ſe non regge l' aſſunto del N. A. ſi dovranno perciò ammettere le ipoteſi da lui rigettate? Ve n'è alcuna che in preferenza ſia meglio riuſcita nello ſpiegarci di una maniera plauſibile

la morte del corpo l'anima venga da Dio conservata, o annientata.

Che ella sia conservata, la Religione pienamente ce ne assicura, sicchè alcun dubbio avere non ne possiamo per questa parte. Ma oltre alla Religione ancor la sola ragion naturale sì forti argomenti ne somministra, che bastano di per se soli a togliere qualunque dubbio.

Imperocchè primieramente noi veggiamo, che nella stessa natura corporea niente mai è annichilato. Se abbruciasi un legno, se ne separano le parti aeree, acquee, ignee, che si disperdon nell'aria, e rimangono le parti terree, saline ec. le quali forman la cenere: ma le parti, onde il legno era composto, sussistono tutte ancora benchè divise. Lo stesso è di qualunque altro corpo o vegetabile, o minerale, o animale che per qualunque modo venga a disciogliersi. E' tolto allora il legame, che insieme univa le parti in quella speciale maniera, e per cui risultava quel corpo determinato, ma le parti, sebben disgiunte e disperse, tutte sussistono ancora.

 Or

---

sibile tutt' i fenomeni che si attribuiscono comunemente all' anima? he abbia saputo fissarne il principio, additarne con esattezza e precisione le diramazioni e le leggi? O pure saremo tuttavia nella dura necessità di cominciar da capo e tentare altre strade?

Or ſe Iddio nemmen un atomo di materia mai ſoffre che ſia annientato, ſe ogni minima parte della ſoſtanza corporea conſerva con tanta cura; quanto più è da crederſi che conſervi le ſoſtanze ſpirituali, a cui ha dato egli ſteſſo una natura di tanto più nobile e più eccellente?

2. Quel deſiderio inſaziabile della felicità, che è comune ad ogn' Uomo, e che certamente in queſta vita non può mai ſoddisfarſi; non ſembra egli pure un indizio datoci da Dio medeſimo, che vi ha un' altra vita, in cui finalmente quel deſiderio verrà appagato, ſe avrem ſaputo ben meritarlo? Imperocchè ſe era libero a Dio il crearci d' un modo piuttoſto che di un altro, e d' una piuttoſto che d' altra natura, perchè vogliamo noi credere, che abbia egli voluto crearci tali, che in tutti quel deſiderio aveſſe a naſcere naturalmente, quand' egli poi aveſſe fiſſato d' annichilarci alla morte del corpo, e con ciò rendere quel deſiderio in tutti vano? Il prenderſi beffe così di tutte le ſue ragionevoli creature non ſi compone coll' alta idea, che noi abbiamo dell' infinita Bontà di Dio.

3. Anzi pure non ſi comporrebbe coll' infinita ſua Giuſtizia. Imperocchè la ſperanza della futura felicità è quella che ſoſtien gli Uomini virtuoſi, e fa che eſſi rinunziino volentieri a molti comodi e molti diletti, che il vizio loro offrirebbe, e volentieri invece ſopportino le varie pene, che in queſta vita

ſo-

fovente accompagnano l'adempimento de'proprj doveri e l' efercizio della virtù. Or fe vana foffe quefta fperanza, se tutto finifse alla morte del corpo, e chi non vede di quanto peggiore condizione farebbe un Uom virtuofo, che un Uom malvaggio? E come può egli mai concepirfi, che un Dio infinitamente giufto voglia foffrire, che di peggior condizione fia l' Uomo pio, che l'empio, quegli che adempie efattamente le leggi volute da Dio medefimo, che quegli il quale continuamente le sprezza e le calpefta, e che in tal guifa abbia pena chi merita premio, e premio invece quegli che merita ogni pena? E' troppo chiaro pertanto, che un'altra vita debb'effervi, in cui il premio e la pena dai giufto Iddio a ciafcuno fia data, fecondo che egli in quefta vita o l' uno o l' altra avrà meritato.

Tutte quefte confiderazioni appunto hanno fatto, che la credenza di una vita futura in quafi tutte le nazioni e in tutte le età fi fia mantenuta sempre e universalmente: intorno alla qual cofa potran vederfene le copiofe teftimonianze, che fra gli altri ne arreca *Storchenau* nella fua Pficologia (Part. II. Sez. IV. Cap. III.). Gli Epicurei fon quafi i foli, che abbiano ofato d' opporfi al comune confentimento di tutti gli Uomini, e forfe meno effi medefimi l' hanno fatto per intima perfuafione, che per fecondare più liberamente i loro vizj e le lor paffioni.

Ma non basta, dicono alcuni, per provare che l' anima sia immortale, il far vedere ch' ella sussista dopo la morte del corpo. In questo ella non avrebbe niente di più di quel che abbia qualunque parte di materia, che sempre egualmente sussiste. Perchè l' anima nel vero senso chiàmar si possa immortale, convien mostrare di più, che ancor separata dal corpo ella viva, ella pensi, ella sia conscia a se medesima, come prima, de' suoi presenti e passati pensieri, delle presenti sue e passate azioni, insomma della sua propria identità. Or come può l'anima pensar divisa dal corpo, se nemmeno una sensazione o percezione ella può avere, la qual non sia preceduta da una impressione corporea? se niuna idea o nozione può richiamare, ove non destisi nel cervello quel movimento, da cui la corrispondente percezione o sensazione è stata prima prodotta?

Per rispondere a questa obbiezione, concederemo primieramente, che l' anima dir non potrebbesi immortale, se sussistendo divisa dal corpo si rimanesse senza azione, senza pensiero, e senza vita. Ma quando noi diciamo ch' ella sussiste, che non è da Dio annichilata (unico mezzo per cui potrebbe perire) e ne rechiam per ragione la stessa Giustizia di Dio, la qual richiede che l' anima abbia in un' altra vita il premio o la pena, che in questa avrà meritato, intendiamo di dire appunto che ella sussiste qual Esser

vivo

vivo, attivo, e pensante, come era prima, poichè nè il premio nè la pena sentir potrebbe, se sussistesse qual Essere inattivo, insensibile, e senza pensiero.

Concederemo in secondo luogo, che in questa vita non sappiamo, che l'anima abbia veruna sensazione o percezione delle cose presenti, e niuna idea o nozione delle passate senzachè un qualche moto del cervello vi intervenga.

Ma negheremo, che questo moto al pensiero sia punto essenziale e necessario di sua natura. Il pensiero è tutto dell' anima, la facoltà di pensare è una proprietà tutta sua e particolare, e niente comune col corpo, in cui anzi qualunque principio pur di pensiero è del tutto impossibile. Noi non sappiamo nemmeno intendere per qual modo i movimenti corporei arrivino infino all' anima, e contribuiscano a' suoi pensieri, e se vi contribuiscano come causa, o come semplice occasione. Ma per qualunque maniera a ciò essi concorrano, poichè il pensiero e la facoltà di pensare è tutta dell' anima sola, chi vieta che Iddio questa facoltà a lei non conservi anche allor quando è divisa dal corpo, e non faccia che le sensazioni, e percezioni e nozioni, ed idee, che or ha per mezzo del corpo, ella seguiti ad avere per altro mezzo, cioè o traendole da se medesima e dalla sua propria natura, o ricevendole dallo stesso Iddio, che ha in se certamente l'idee di

tutte

tutte le cose, e che non solamente per l'Infinita sua possanza può operare sull'anima in qualunque modo a lui piaccia, ma può operare sovr'essa direttamente in una maniera assai più analoga e conveniente alla stessa natura di lei, essendo egli purissimo Spirito, e avendo creato l'anima appunto spirituale ad immagine e somiglianza di se medesimo (*i*)?

CA-

(i) Questi argomenti sono tutti teologici. Ora non essendosi ancora parlato dell'esistenza di Dio, de' suoi attributi, del suo supremo dominio sopra questo mondo visibile, delle relazioni particolari che à coll'uomo, della cura che prende delle umane cose, par che sia contro le regole del giusto metodo il valersi di principj non ancora stabiliti. Laonde questo articolo della immortalità dell'anima in quanto riguarda i premj e le pene dell'altra vita, si appartiene piuttosto alla teologia.

Se poi questi argomenti tratti dai lumi della nuda ragione da per se soli siano valevoli a togliere qualunque dubbio, siccome quì si pretende, o pure siano soltanto probabili, ed anche se si vuole probabilissimi siccome altri sostiene questo è ciò che resta tuttavia indeciso. V. la Psicologia dell'Ab. Troisi c. 2. §. 147. p. 52.

CAPO III.

Dell' Origine, e dell' Essenza dell' anima.

Quanto certi noi siamo della spiritualità e immortalità dell' Anima, altrettanto siamo incerti e della sua origine, e dell' intima sua essenza, e del luogo, dove risiede, e del modo con cui al corpo è unita, e di altre cose siffatte. Ciò nondimeno assai pochi sono gli oggetti all'anima appartenenti, intorno a' quali i Metafisici d' ogni età si sieno occupati con maggior cura: tanto egli è vero che le cose più malagevoli, e talora anche più impossibili a conoscersi, son quelle appunto, in cui gli Uomini spesse volte amano di ostinarsi vie più, e di perdervi il miglior tempo!

Noi però ci guarderemo dall' imitarli, e contenti di esporre in breve quanto è stato dagli altri su questi articoli immaginato (giacchè alla storia dello spirito umano giova il sapere anche i vani suoi sforzi, e i suoi moltiplici traviamenti), aggiugnerem tutt' al più qualche cenno intorno alle opinioni, che sembranci meno inverisimili. Qui però non diremo che dell' origine, e dell' essenza, a cui aggiugneremo le quistioni se l' anima sempre pensi, e se in lei vi abbia alcuna cosa d' innato: della sede, e dell' unione e comunicazione

zione col corpo a miglior uopo si parlerà nella Sezione seguente.

Articolo I.

Dell' Origine dell' Anima.

Molte furono le opinioni intorno all'origine dell' anima, e diversissime fra di loro.

1. Alcuni vollero l'anime eterne, e le riguardarono come emanazioni di Dio, o porzioni della divina sostanza chiuse nei corpi.

Di questa opinione furono già anticamente gli *Egiziani*, e i *Caldei*, e da essi l'apprese *Pitagora*, e da' Pitagorici poi in parte la tolse anche *Platone*. Credevan essi pertanto che l'anime emanate da Dio fossero state dapprima distribuite negli astri, ove godessero di una vita felice. Ma che essendosi colà rendute colpevoli, in pena di ciò fossero poi state chiuse ne' corpi, dove se virtuosamente esse vivono, tornino dopo la morte al loro astro nativo, altrimenti passino da un corpo all' altro, e se fannosi ree di nuove colpe, sieno pur trasportate dal corpo d' un uomo a quello di un bruto. Questo passaggio dell'anime da un corpo all' altro era detto in greco *metempsicosi*, che vale trasmigrazione dell' anime; e in oriente presso agli Indiani ed ai Cinesi una tale opinione tuttor sussiste.

Che l'anime ancor dagli *Stoici* fossero credute

dute una parte di Dio, o di quella sostanza universale, ch' essi diceano animar tutto il mondo, e che chiamavano Dio, l' abbiam da Seneca e da Epitteto; ma essi non ammetteano la metempsicosi, e diceano invece, che alla morte con Dio medesimo le anime tosto si ricongiungono.

Euripide il Filosofo anch' egli, secondo *Moshemio*, riguardava le anime come porzioni di quell' etere sottilissimo, che credea diffuso in tutto il mondo, e cui pure chiamava Dio; e anch' egli dicea che a Dio si riuniscono dopo la morte del corpo.

Ma la stoltezza di tutti quelli, che riguardaron le anime come una porzione di Dio, è stata abbastanza rilevata da *Cicerone* (*De nat. Deor.* Lib. I. Cap. II.). Imperocchè un Essere semplicissimo, qual è Iddio, come può egli mai dividersi in parti?

La preesistenza dell' anime al corpo, e molto più la loro eternità, e la trasmigrazione da un corpo all' altro, è stata pur dallo stesso meritamente derisa (Q. *Tusc.* L. I.). Ed in vero chi è che possa asserire di ricordarsi, che l' anima sua abbia esistito prima del corpo? E di ciò non avendo niuna traccia, niun fondamento, niun indizio, come osar d' affermarlo? Ben pretendea *Pitagora*, che l' anima sua fosse stata innanzi nel corpo del Trojano Euforbo, e d' altri molti; ma chi non ride a questi sogni?

Questa risposta vale anche contro alla senten-

tenza d' *Origene*, il quale sebben non facesse l'anime eterne, voleà però, che fossero state create tutte ad un tempo insieme cogli Angeli innanzi alla creazione del mondo corporeo, e che in non so qual luogo si stessero custodite, finchè venisse l'ora di scender nel corpo lor destinato.

2. All' incontro i *Manichei* e i *Priscillianisti*, secondo abbiamo da *S. Agostino* e da *S. Girolamo*, riguardavan le anime umane non come parte di Dio, ma come lo stesso Dio in tutti presente; il che piacque anche agli Arabi Peripatetici (V. *Genovesi Metaph.* Part. II. Prop. 19.), i quali distinguendo due intelletti l' uno agente e l' altro paziente, diceano che l' intelletto agente è in tutti gli uomini lo stesso Dio.

I *Maomettani* andarono ancor più oltre, secondo *Gersone* (*Tract. de concord. Metaph. cum Logica* Part. IV.), asserendo che tutto è Dio nell' Universo: sentenza, che era stata accennata già da *Senofane* e da altri Eleatici (V. *Storia Filos.* pag. 48.) e che nel secolo XVII. è stata rinnovata poi da *Spinoza* (V. *Storia Filos.* pag. 71.).

Ma qui pure, come sagacemente osserva *S. Agostino* (*Epist.* 166.), poichè a tanti errori, a tanti vizj, a tanti mali è soggetta l' anima umana, chi mai non vede, che se ella fosse Iddio medesimo, dir converrebbe, che siffatti mali, e vizj, ed errori in Dio si ri-

ritrovassero, che è il maggior assurdo che dir si possa?

3. *Tertulliano*, *Apollinare*, ed altri dissero invece, che l' anime si propagano da' Genitori ne' Figli insieme coi corpi.

Ma anche qui o tutta l' anima de' Genitori passa ne' Figli; e in quelli allor che rimane? o ne passa una parte soltanto; e come può l' anima che non ha parti essere in parti divisa? (k)

4. *Leibnizio* pare in certo modo che abbia voluto unir insieme *Tertulliano* ed *Origene*. Imperocchè da un canto egli disse (*Theodicea* Part. I.), che l' anime erano state create tutte al principio del mondo; e disse dall' altro, che tutte furono inchiuse in Adamo, e che da esso in tutti i posteri di mano in mano si vengono propagando.

Ma quante anime esser doveano in Adamo? e poichè di una sola egli era conscio a se

(k) Questa dicevasi propagazione delle anime *ex traduce vi seminis*; *ut quomodo corpus ex corpore, sic anima nascatur ex anima*; ed era l' opinione della massima parte degli occidentali, al dir di S. Girolamo *epist. ad Marcellinum & Anapsychiam*. Or tutti quelli che ammettevano la propagazione delle anime *ex traduce* non potevano certamente averne quella idea di sostanze perfettamente incorporee ed assolutamente semplici, che noi ora ne abbiamo.

se stesso, che faceano intanto tutte le altre? e che fanno negli Uomini, che ora vivono, tutte quelle delle persone che hanno a nascere ancora, e che nasceranno sino alla fine del mondo?

E' vano però il confutare seriamente un opinione, che l' Autore medesimo ha confessato d' aver proposto per celia. Trovasi quella confessione in una sua lettera a *Pfaff* (V. *Gerdil. Introd. allo studio della Religione* pag. 98.) *Hansch* riferisce pure (*Comment. ad prin. Leibn.*) che mentre si stava un giorno pigliando seco il caffè, e' gli disse scherzando: *Chi sa che non esista in questo caffè una monade; la quale abbia col tempo a diventare un' anima ragionevole?* Ove è da notare, che tutto il mondo anche corporeo ei dicea composto di tante monadi, cioè di tanti esseri semplici, e in ogni monade supponea la forza di rappresentare tutto l' universo, ma oscuramente finchè eran monadi semplici componenti il corpo, e chiaramente poi allorchè diventan monadi principali formanti l' anima: le quali cose egli tutte gratuitamente asseriva, senzachè nè di queste rappresentazioni prima oscure e poi chiare, nè del perchè o del modo, con cui d' oscure diventan chiare, nè d' altre simili proprietà delle monadi sue render potesse ragione alcuna.

5. L' opinione più comunemente ora accettata si è, che l' anime vengan da Dio create

te di mano in mano, e infuse ne' corpi, allorchè questi son atti a compiere le funzioni vitali; in quella guisa che da essi partono, allorchè guasta o sconcertata la macchina alle funzioni vitali più non può corrispondere.

Ben parve ad alcuni, che fosse un dare a Dio soverchia briga l'obbligarlo a crear nuove anime ad ogni tratto, e *Wolfio* (*Psychol. nat.* §. 705. schol.) non lasciò pur di citare le sacre Scritture, pretendendo, che ove si dice (*Gen.* Cap. II.) che al settimo giorno Iddio si riposò, debba intendersi che cessò allora per sempre dal creare veruna altra cosa. Ma già i Padri, e i Concilj han dichiarato, che ciò deve intendersi delle specie non degli individui; ed è poi ridicolo il supporre, che debba costare a Dio una terribil fatica il crear nuove anime, quasichè la stessa conservazione di ogni cosa creata non equivalga ad una continua creazione.

AR-

Articolo II.

Dell' Essenza dell' Anima. (l)

Che l' anima non sia nè aria, nè fuoco; nè etere, nè altra cosa materiale, ma una sostanza semplice, e pura, e diversa affatto da ogni materia, noi l' abbiamo già dimostrato nel Capo I.

Che sebben semplice e spirituale, non sia però nè una parte di Dio, ne Dio medesimo, l' abbiam pur fatto vedere nell' Articolo precedente.

Che poi sia una vera sostanza, cioè che ogn' anima sia un vero ente sussistente per sè, e distinto da ogn' altro, non già una semplice modificazione di quella sostanza unica e universale, che *Spinoza* dicea diffusa in tutto il mondo, è facile a conoscersi anche da questo solo, che la parola modo o modificazione esprime una semplice nozione astratta, una semplice nostra maniera di concepire, non

(l) Giacchè si è voluto distinguere la questione della natura dell' anima da quella della sua essenza, bisognava dichiarar prima la diversità dei sensi dati alle voci *natura ed essenza*, mentre non mancano Scrittori accurati che prendono questi due termini come sinonimi.

non già un ente reale, a cui possano convenire azioni vere e reali, siccome sono il pensare, il volere, e l'agire, che ognuno nell' anima propria riconosce.

Ma tutto questo non ci fa ancor discoprire qual sia l'intima essenza dell'anima, cioè che cosa ella sia intimamente in se stessa. (m) A che però affannarci in questa ricerca, se l'intima essenza delle cose Iddio ha voluto, che all'umano intelletto fossero impenetrabili? Della materia stessa, che abbiam tutto giorno sott' occhio e fra le mani, chi è che dir possa qual sia l'intima essenza, quale l'intrinseca sua natura? S'io getto un legno sul fuoco, per valermi dell'esempio recato di sopra (pag.), se ne volano le parti umide, ignee, aeree, e restano le saline, e le terree: io so adunque che esistevano in quel legno e acqua, e fuoco, ed aria, e sale, e terra. Ma l'acqua, e il fuoco, e l'aria, e il sale, e la terra che cosa sono? Io mi veggo ognor costretto a confessare la mia profonda ignoranza. Or quale difficoltà, o qual vergogna dobbiam noi avere a confessar similmente di non sapere che cosa sia l'anima intimamente, e qual sia la sua essenza?

Con-

(m) Tanto è vero che dopo aver detto, esser l'anima una sostanza semplice niente ancora si capisce di ciò ch'ella sia.

Contuttociò troppo spiacque a *Cartesio* ed a' suoi seguaci questa confessione, e credetter eglino di aver abbastanza spiegata l'essenza così dell'anima, come della materia, con dire, che quella è riposta nel pensiero, e questa nella estensione. Ma con qual ragione si può egli dire, che l'essenza della materia sia nella estensione, se questa non è che una sua qualità, anzi pure una semplice relazione, vale a dire ha coesistenza di più parti, o di più cose unite insieme? o come si può egli riporre l'essenza dell'anima nel pensiero, se questo non è che una sua azione? Chi dirà mai, che l'azione e l'agente sieno una medesima cosa? che lo scultore, e l'atto del fare una statua, e la statua che ne risulta, sieno tutt'uno?

ARTICOLO III.

Se l'Anima sempre pensi.

Avendo *Cartesio* riposta l'essenza dell'anima nel pensiero, fu pur costretto a dire, che l'anima sempre pensa. Imperocchè se un sol momento ella cessasse mai di pensare, verrebbe tosto a perdere la sua essenza, che è quanto dire cesserebbe pure d'esistere.

Ma „ io chiederei volentieri, dice *Locke* (*Saggio Filos.* Lib. II. Cap. I.), a quelli che affermano sì arditamente, che l'anima sem-

sempre pensa, in qual guisa lo sappian essi, e per qual mezzo possano assicurarsi, che essi pensino anche quando non si avveggono dei lor pensieri. Diran tutt'al più, che è possibile che l' ânima anche allor pensi, quantunque de' suoi pensieri non conservi poi la memoria. Ma non è egli egualmente possibile che allor non pensi? Non è eziandio più verisimile il dire, che qualche volta non pensa, di quello che asserire gratuitamente, ch' ella abbia pensato per molti mesi al principio della sua esistenza, e seguiti tuttavia a pensare per molte ore nel sonno, senza potere un momento appresso risovvenirsi pur d' uno di quell pensieri? "

V' ha chi pretende mostrare che l' anima sempre pensa, con dire, che l' anima è un esser vivente, e che la vita consiste in una perpetua azione. Se in un animale o in un vegetabile, essi dicono, cessa ogni azione, cioè ogni movimento de' suoi umori, egli cessa di vivere. Ora poichè l' azione dell' anima è il pensiero, ella pur cesserebbe di vivere, soggiungon essi, ove cessasse mai di pensare.

Ma tutto questo non è che un abuso di termini. Vivo noi chiamiamo un vegetabile o un animale, finchè in lui dura il regolar movimento de' suoi umori, e il diciam morto, allorchè questo movimento viene a cessare: ma quale illazione può farsi quindi rispetto all' anima? chi può definire in che

consista la vita di un Essere semplice: o per qual ragione dall' esser la vita di un ente composto da noi collocata in un perenne movimento delle interne sue parti, dee inferirsi che la vita di un Esser semplice debba esser riposta in un perenne pensiero? quale analogia vi ha fra il moto e il pensiero, e fra un Esser composto ed un semplice?

Per niuna maniera adunque può accertarsi, che l' anima sempre pensi. Contuttociò io non son lontano dal credere, ch' ell' abbia sempre realmente qualche principio di pensiero: ma ecco su qual fondamento.

I sogni ci avvisano, che sovente noi pensiamo anche dormendo; dall' altra parte in qualunque sonno, per quanto profondo egli sia, non una ma molte impressioni si fanno sempre su i nostri sensi, le quali secondo il regolar corso della natura esser debbono portate al cervello, ed all' anima comunicate. Or egli par verisimile, che di queste impressioni l' anima debba avvedersi, e avvedersi pur similmente de' varj movimenti, che allor si rinnovano nel cervello per qualunque cagione che siasi, e delle idee che per essi vengonsi risvegliando.

Nè per dire che l'anima pensi nel sonno, è necessario ch' ella abbia sempre a ricordarsi de' suoi pensieri. Imperocchè quante volte anche vegliando, massime ne' momenti che chiamansi di distrazione, non ci occorre egli di pensare per qualche tempo, senzachè interrogati dap-

dappoi ſappiam render conto di ciò che abbiamo penſato?

Per queſto titolo parmi, che non anderebbe forſe lontan dal vero chi voleſſe credere che in qualche modo l' anima ſempre penſi; ma vano e proſontuoſo certamente ſarebbe chi voleſſe pretendere di aſſerirlo con ſicurezza, o alle ragioni accennate più ſopra voleſſe appoggiarſi per dimoſtrarlo.

Articolo IV.

Dell' Idee innate, e del Senſo morale.

Siccome dall' avere *Carteſio* e i ſuoi ſeguaci ripoſta l' eſſenza dell' anima nel penſiero furon coſtretti ad aſſerire, che l'anima ſempre penſa; così da queſto pur furono obbligati a richiamare l' antica opinione di *Pitagora* e di *Platone* intorno all' idee ed a' principj innati. Imperocchè non potendo l' anima penſar ſenza idee (prendendo queſto termine, come eſſi il prendeano, nel ſenſo generale di tutto ciò che può eſſer oggetto de' noſtri penſieri), e mancando ella al principio della ſua eſiſtenza di idee acquiſite, era neceſſario il ſupporvi dell' idee innate, cioè impreſſe direttamente da Dio medeſimo, nel che eglino ſi ſcoſtarono da *Pitagora* e da *Platone*, che queſte idee riguardavano non come impreſſe da Dio nell' anima, ma come ſue

proprie, e procedenti dalla sua stessa natura.

Per rendere più verisimile la loro opinione eglino osservarono, che l' idee o le nozioni di Dio, della virtù, della verità, e dell' altre cose che non cadono sotto ai sensi, non si posson per mezzo de' sensi direttamente acquistare; e quindi inferirono, che tali nozioni aver doveano tutt' altra origine, cioè esser nell' anima infuse da Dio stesso.

Osservarono pure esservi alcuni principj e pratici e specolativi, che tutti gli Uomini sentono in se medesimi, come: che ad altri non dee farsi quello che non vogliamo che a noi si faccia; che non può una cosa essere e non essere al tempo stesso, e simiglianti; e questi pure conchiusero dover essere innati in tutti gli Uomini, perchè a tutti sono comuni.

Vero è che *Cartesio* protesta (Epist. 99) „ di non avere mai scritto, nè giudicato, che l' anima abbisogni d' idee innate, le quali sieno alcuna cosa diversa dalla sua facoltà di pensare, ma che osservando in se medesimo alcuni pensieri, che non procedevano nè dagli obbietti esterni, nè dalla determinazione della sua volontà, ma dalla sola facoltà di pensare, per distinguere l' idee o le nozioni, che son le forme di questi pensieri, dalle altre avventizie o fattizie, le ha chiamate innate ". Ma checchè abbia egli inteso per idee innate, i seguaci suoi hanno inteso per esse comunemente ciò che noi abbiamo qui accennato. L' i-

L' idee innate piacquero anche a *Leibnizio*, ma in un modo ancora più esteso. Avendo egli supposto il mondo tutto formato di monadi, o di esseri semplici, per dare a queste monadi una certa attività, suppose in tutte, come già abbiamo accennato, la forza di rappresentare in se medesime l' universo, e nella monade principale di ciascun Uomo, cioè nell' anima, ch'egli chiamava col nome aristotelico *entelechia dominante*, disse che tutte l' idee esistono indipendentemente affatto da' sensi, e l' una dall' altra procedono direttamente per se medesime.

Cumberland, *Shaftesbury*, *Hutcheson*, *Hume*, e *Robinet* non ammisero precisamente l' idee innate, ma invece supposer nell' anima un sesto senso, cui nominarono *senso morale*, e pretesero, che come il piacere o dispiacere, che ella prova al sentire un sapor grato o ingrato, dipende dal senso del gusto, così dipenda da questo senso morale il piacere o dispiacere che sente al mirare un' azione virtuosa o viziosa; e in quella guisa che il piacere o il disgusto de' cinque altri sensi è quel che ne fa distinguere il buono dal cattivo nelle cose fisiche, così il piacere o il disgusto particolare di questo sesto sia pur quello da cui dobbiam giudicare ciò che è buono o cattivo, virtuoso o vizioso nelle morali (1).

(1) V. HUME Treatise of human nature Vol. III. pag. 25. e seg.

Hutcheson di ciò non pago in due divise questo medesimo sesto senso, volendo che l' uno serva, come sopra, alla distinzione del bene e del male, e l' altro alla distinzione del bello e del brutto, escludendo in amendue ogn' opera della riflessione e della ragione, e tutto attribuendo alla semplice sensazione.

Or cominciando da' Cartesiani, se l' idee di Dio, della virtù, della verità ec. fossero innate, dovrebbono certamente esser le prime, che ne' Fanciulli si manifestassero, e dovrebbono poi in tutti essere non solamente uniformi, ma le più esatte, più chiare, e più distinte che in lor fossero, siccome impresse da Dio medesimo. Ma chi è mai, che ne' Bambini scorga veruna traccia di queste idee? e negli Uomini adulti quanta oscurità, e inesattezza, e dissomiglianza intorno a quelle non si ravvisa? Direm noi dunque per avventura, che Iddio abbia impresse le medesime idee a chi in un modo, e a chi in un altro?

Che se innate non son l' idee, come il ponn' essere i principj, che si compongono dell' idee? L' assioma, che una cosa non può essere e non essere al medesimo tempo, come può egli chiamarsi innato, se non lo sono l' idee di cosa, di esistenza, di tempo, di identità, di affermazione, e di negazione?

Oltrecchè quanti non veggiamo, che a siffatto principio mai non pensano in tutto il corso

corso del viver loro? e come può egli credersi innato un principio, di cui tanti Uomini mai non s' avveggono?

Ma intorno ai principj pratici la vanità di cotale opinione è ancora più manifesta. Se v' ha cosa, dice *Locke* (*Saggio fil.* ec. Lib. I. Cap. 2.), la qual maggiormente paja istillata dalla Natura, si è che i Padri e le Madri amar dabbano e conservare i loro Figli. Ma come mai potrà dirsi innato pur questo principio, se intere Nazioni ritroviamo, che l' hanno pubblicamente, e senza veruno scrupolo, e per comun uso continuamente violato? *Garcillasso de la Vega* nella sua *Storia degli Incas* (Lib. I. Cap. 12.) riferisce che alcuni popoli del Perù serbavano le donne che faceano prigioniere, e delicatamente nodrivano fino a una certa età i Figli che ne avevano, dopo cui gli uccideano e li manavevano, e trattavano allo stesso modo le Madri allorchè non eran più atte a far figli. I popoli della Mingrelia secondo *Lambert* (presso *Thevenot* pag. 38.) seppelliscono vivi, quando lor pare, i loro Figliuoli senza ribrezzo alcuno. In altri paesi, vivi si seppellivano colle lor Madri, se avveniva che queste morisser di parto; in altri si ammazzavano, se un Astrologo avesse detto, che sotto cattiva stella eran nati. I Greci e i Romani, che eran pure sì colti, non esponevan anch' essi liberamente i Figliuoli ch' erano loro d' impaccio? E nella Cina, paese cer-

certamente coltissimo fino dalla più rimota antichità, non se ne getta ogn' anno nell' acque grandissimo numero per questa stessa ragione? Or come mai un principio o sconosciuto o violato pubblicamente da intere nazioni può egli chiamarsi innato in tutti gli Uomini?

Nè vale il dire, che il pregiudizio o il costume può far che questi principj rimangano oscurati. Imperocchè a qual fine primieramente doveva Iddio nell' anima imprimerli, se riuscir doveano di niun uso? E come si può egli poi concepire o che popoli interi nulla sentano mai di ciò che in tutti sia scolpito dalla natura, o che, sentendolo, seguano tuttavia senza rimorso a contraddire continuamente alle voci della natura medesima?

Questa risposta io vo' che valga eziandio contro a' sostenitori del *senso morale*. Imperocchè qual senso morale avevano i popoli sopraccennati, allorchè trattavano si inumanamente i loro Figliuoli? o qual ne avevan coloro, dove i Figli vedeansi ammazzare pubblicamente, e per costume, e senza il menomo scrupolo, i proprj Genitori, quand' eran giunti a certa età? o dove gli infermi qualor disperavasi della lor guarigione, poneansi in una fossa, e quivi esposti a tutte le ingiurie dell' aria lasciavansi miseramente perire senza soccorso (*Gruber* presso *Thevenot* Part. IV. pag. 13.)? o dove gli Uomini credeano di guadagnarsi l' eterna felicità col ven-

vendicarsi crudelmente de' lor nemici, e mangiarsene il più che potessero (*Lery* Cap. 16.)? Azioni sì atroci qual sentimento d' orrore non doveano ad essi naturalmente ispirare, se il senso morale negli Uomini naturalmente esistesse? e quest' orrore sentendo, come potevan essi pubblicamente e permettere in altri, e seguire in se medesimi un sì atroce costume?

Quanto all' opinione Leibniziana delle *monadi rappresentative dell' universo*, ella non è che una pura immaginazione; la quale non solamente non può dimostrarsi, ma è ancor difficile a concepirsi, e scopre tutti i caratteri di una scherzevole invenzione, quale appunto dall' Autor suo fu confessata (Veggasi a pag. 68.). Meno può ammettersi l' opinione, che l' idee nell' anima esistan tutte indipendentemente da' sensi, e nascano per le medesime l' una dall' altra, come pur vuolsi da *Leibnitz* nell' *armonia prestabilita*, essendo questo contrario alla più manifesta esperienza, siccome vedremo nella Sezione seguente.

Rimane adunque a conchiuder con *Locke*, che l' anima al cominciare della sua esistenza non ha in se nè idee, nè principj, nè senso morale, nè rappresentazione di cosa alcuna, e che l' idee, le nozioni, i principj tutti s' acquistano da lei medesima per via de' sensi e della riflessione, come nella II. Parte esattamente verrà dimostrato.

Anzi siccome la principale cagione, per

 cui

cui innate si sono supposte cotante idee, è stata il non sapere come l'anima per se medesima giungesse ad acquistarle; così il far vedere come ella vi arrivi, sarà il miglior mezzo a distruggere così fatta opinione. E di vero chi mai, segue il medesimo *Locke* (L. II. C. I.), oserà sostenere, che sianvi idee innate, qualor si vegga in qual modo, e per quai gradi arrivin gli Uomini a formarsele da se medesimi? Non sarebbe egli assurdo e ridicolo il pretendere, che Iddio ci abbia impresse l'idee de' colori, dopo averci data la facoltà d'acquistarcele da noi medesimi per via degli occhi (*n*)?

SE-

(n) Accenneremo quì brevemente alcune riflessioni sull'origine delle idee, e specialmente di quelle che si dicono *innate*, mentre non ancora par che siano fissati i dati sopra i quali si può risolvere il problema.

I. Il principale appoggio sul quale si fondavano i Cartesiani per supporre innate le idee delle cose intellettuali ed invisibili, si era perchè non si sapeva spiegare come potessero per via dei sensi acquistarsi. Quindi è che i Lockiani presero il partito di far vedere coll'analisi delle idee, in qual modo e per quali gradi arrivino gli uomini a formarsele da se medesimi sopra le idee delle cose sensibili. Ma è poi vero che gli uomini comunemente vi giungono per la via dell'analisi? Non sappiamo al contrario, che noi tutti le acquistiamo fino dall'infanzia per opera della civile socie-

SEZIONE II.

Delle Facolta' e delle operazioni dell' Anima.

Un piccol cenno intorno alle facoltà, e alle operazioni dell' anima già si è da noi fatto nella I. Parte della Logica (Sez. I.);

D 6 ma

---

cietà nella quale siamo allevati, e antecedentemente ad ogni uso di ragione e di riflessione? In fatti troppo ci vorrebbe se ciascuno di noi non altrimenti dovesse arrivare a scoprir le nozioni di Dio, dell' infinito, dell' ordine, della perfezione, della virtù, dell' onestà, della giustizia &c. che seguendo il filo della deduzione analitica segnata da Locke, Bonnet, Condillac ed altri, senza niente dire per ora dei diversi metodi seguiti nell' analisi predetta. Le loro speculazioni non servono che a farci vedere piuttosto, quale sarebbe la posizione di un uomo isolato privo di ogni soccorso di lumi estranei, il quale dovesse da se medesimo formarsi queste idee intellettuali, e determinarle con segni corrispondenti; e quale potrebb' essere la progressione del suo spirito nel risalire dalle idee sensibili alle intellettuali: ma certamente non ci additano il cammino che tutti noi battiamo effettivamente per acquistarne la notizia, qual' è quello della vita civile nelle società colte e pulite: via più breve di molto e più spedita.

Qua-

ma un trattato più esteso ne avevamo promesso poi nella Psicologia, ed or ci convien liberare la data fede.

Sei

Qualora si sarà d' accordo su di ciò, la questione della origine delle predette idee cambia totalmente d' aspetto, mentre chiedendosi, da chi le abbiano ricevute i nostri genitori, e maestri, e istitutori, si dovrebbe risalire fino ai primi uomini, che a queste nozioni fissarono per la prima volta la loro attenzione, allorchè occupati soltanto d' idee di cose sensibili, dallo stato di selvatichezza e di barbarie, passando a quello di società civilizzate, cominciarono gradatamente dalle visibile cose a sollevarsi alle intellettuali ed invisibili.

Or, possiamo noi affermare con sicurezza, che i primi uomini non altrimente siano arrivati a concepire le nozioni di Dio, della virtù, dell' onestà, della giustizia &c. che per via dell' analisi, di filati raziocinii, di rigorose dimostrazioni? O piuttosto siamo noi autorizzati a ricorrere a qualche altro principio, sapendo dall' istoria, che l' umanità di tutt' i tempi e di tutt' i luoghi, nello stato di barbarie non meno che della maggior coltura è stata sempre imbevuta di cotali nozioni antecedentemente a tutte quelle speculazioni che si sono nella successione dei secoli escogitate in sostegno delle medesime? Questa è, a parer mio, la vera origine delle idee delle cose non soggette ai nostri sensi: e su di essa par che non siasi fatto altro finora che azzardar delle congetture. Di maniera che, se l' analisi delle idee,

ch'

Sei facoltà noi abbiamo distinte nell' anima, cioè 1. la facoltà di sentire, che è chiamata *sensibilità*; 2. la facoltà di riflettere, che

---

ch' è tanto di moda, non avesse altro scopo che di combattere le idee innate, si potrebbe dubitare, se ci abbia reso molto servizio.

II. Il Genovesi nota che la questione sull' origine delle idee *è piuttosto curiosa che utile*. Logica per li Giovanetti lib. II. c. 2. §. 2. Vorrei perciò, che prima d' ogn' altro si mettesse in chiaro per qual verso una tal questione potrebb' essere interessante. I Cartesiani all' apparire del Saggio di Locke il quale combatteva di fronte le idee innate, dissero per esaltar l' importanza di questa dottrina, che togliendosi esse di mezzo, appena sarebbe rimasta qualche cognizione delle sostanze spirituali, o qualche pruova della loro esistenza, e le nozioni del giusto e dell' onesto passarebbero pericolo di perdere la loro realità e immutabilità: or se si può stabilire la verità di queste nozioni indipendentemente dalle diverse ipotesi sulla loro origine; la questione non sarà più importante che per la celebrità delle due opposte Scuole, la Cartesiana e la Lockiana.

III. Avanti d' innoltrarsi nella questione sudetta si debbono specificare il più che si può queste idee, sulle quali si disputa, per quali vie si acquistino da noi: giacchè molte sono le classi o specie delle cose che non cadono sotto i sensi, e di cui si cerca l' origine, 1. le sostanze spirituali, loro proprietà ed affezioni, 2. le verità onto-

che per analogia potrebbe dirsi *riflessibilità*; 3. la facoltà di conoscere, che s' appella *intelligenza*; 4. la facoltà di ricordarsi, che è dett

---

tologiche, ed altre verità universali ed intuitive che si concepiscono indipendentemente dall' esperienza dei sensi; 3. le nozioni della virtù, dell' onestà, della giustizia, 4. certi sentimenti comuni a tutti gli uomini; le affezioni di sangue, di patria, di umanità, di compassione, di senso morale, di sociabilità; le disposizioni sia di propensione, sia di avversione a certe cose &c. Sicchè fa d' uopo sulle prime decidere, se queste si debbono tutte comprendere nell' esame della questione; quindi esaminarle partitamente per classi, se siano in realtà prodotto di scuola, d' istruzione, di esperienza, di abito, di educazione, o pure debba esservi nell' uomo qualche cosa d' innato antecedentemente all' esperienza, e all' istruzione.

IV. In tal proposito non si potrebbe schivar la taccia di un' affettata dissimulazione se si passassero sotto silenzio i riclami del Signor Kant in difesa delle idee innate, o piuttosto di ciò che nell' uomo vi è d' innato contro l' ipotesi della carta bianca, della tavola rasa di Aristotile e dei Lockiani. Si duole fortemente il Filosofo di Koenisberg (*Philos. de Kant par M. Villers P. I. art. IV.*) che Locke e Condillac abbiano rivolte bensì le loro armi contro le idee innate di Platone, di Cartesio e di Malebranche, ma non già contro quelle di Leibnitz, il quale nei nuovi Saggi sull' intelletto umano le à considerate sotto un nuovo punto di veduta, prendendo il termine d' *innato* non già per appli-

detta *memoria ;* 5. la facoltà di volere , che diceſi *volontà ;* 6. la facoltà di agire , che ſi nomina *attività* .

Di tutte queſte facoltà , e delle operazioni , che ne dipendono , or prenderemo a trattare diſteſamente .

CAPO I.

Della Senſibilità .

Che la *ſenſibilità* ſia quella facoltà che han gli Uomini , e ſeco pure hanno gli altri animali , di accorgerſi delle impreſſioni che vengon fatte ſopra di loro ; che l'atto di ſenti-

---

plicarlo a certe determinate verità e idee intellettuali così belle e fatte , ma piuttoſto per dinotare certe originarie diſpoſizioni , attitudini , preparazioni , inclinazioni , che formano le proprietà caratteriſtiche della ſpecie umana , ch' egli eſprime pure col termine di *virtualità* , come ſarebbero le vene che ſi trovano nelle pietre dure , che offrono ad un eſperto artiſta i tratti primitivi di certe determinate figure , a differenza della tavola raſa di Ariſtotele e di Locke ; così egli nota in tutti gli eſſeri certe proprietà caratteriſtiche ; le quali non pare che debbano diſprezzarſi da chi voglia giudicare con indifferenza , e ſchivare ogni preoccupazione o ſpirito di partito . Ma prego il diligente lettore di conſultare l'opera ſteſſa di Leibnitz , che merita tutta l'attenzione .

re o di accorgersi di queste impressioni sia ciò che è chiamato *sensazione*; che indi venga la distinzione degli enti *sensibili*, e degli *insensibili*; che essendo l' anima il sol principio che sente, perciò gli enti sensibili dicansi *animati*, e gl' insensibili *inanimati*, che finalmente cinque essendo le vie, per cui l' esterne impressioni passano all' anima, cioè l' odorato, il gusto, l' udito, la vista, ed il tatto, questi perciò si chiamino i cinque *sensi*, già si è detto bastantemente nella Logica.

Si è pur ivi accennato, che l' esterne impressioni mai non arrivano a produrre sensazione nell' anima, se per mezzo de' nervi non son recate al cervello. Or questa è appunto la prima cosa, che qui vuol essere un po' più largamente spiegata.

ARTICOLO I.

Che l' esterne impressioni non son sentite dall' Anima, se non son prima per mezzo de' Nervi portate al Cervello.

Chiamansi *nervi* que' cordoncini o filamenti, che dal cervello, dalla midolla allungata, e dalla midolla spinale diramansi alle varie parti del corpo.

La lor sostanza è una continuazione del ce-

cervello medeſimo e delle ſue membrane, ed eſſi acquiſtano diverſi nomi ſecondo le diverſe parti del corpo a cui ſi ſtendono, e gli uſi a cui ſon deſtinati. Quindi ſi chiamano *ottici* quelli che giungono agli occhi, e ſervono alla viſione; *acuſtici* o *uditorj* quelli che arrivano agli orecchi, e ſervono all' udito; *olfattorj* quelli che giungono alle nari, e ſervono all' odorato; *guſtatorj* que' che ſi ſtendono alla lingua ed al palato, e ſervono al guſto; e finalmente *brachiali*, *crurali* ec. que' che diramanſi nelle braccia, nelle gambe, e nell' altre parti.

Or che l' eſterne impreſſioni non facciano ſenſazione nell' anima, ſe per mezzo de' nervi non ſon portate al cervello, ſi prova dalla coſtante eſperienza 1. che le parti del corpo che ſono prive di nervi, ſiccome l' ugne, i capegli ec., ſono anche di lor natura inſenſibili; 2. che reciſo o legato un nervo qualunque, la parte che è al di ſotto del taglio o del legamento, e che più non comunica col cervello, per quanto ſi punga o ſi bruci o ſi laceri, più non dà alcuna ſenſazione. L' eſperienza ſuol farſi comunemente ſopra d' un cane, o d' altro animale, tagliando ad eſſo o legando il nervo crurale, per cui nel piede ei perde affatto ogni ſenſo.

Lo ſteſſo accade eziandio ove il nervo naturalmente ſia guaſto o impedito: e quel che chiamaſi *gotta ſerena*, e che ci toglie affatto la viſta, altro non è appunto che un vizio del

del nervo ottico; nè per altro avvien sovente negli accidenti apopletici, che un perda il senso in una gamba, o in un braccio, o in altra parte, se non perchè i nervi colà rimanendo ostrutti, o per qual modo che siasi viziati, recar più non possono l' impressioni al cervello.

Con ciò all' incontro agevolmente si spiega onde avvenga talvolta, che reciso un braccio o una gamba, sentasi tuttor dolore in quella mano o in quel piede, che più non esiste. Un de' primi ad osservar questo fatto si fu *Cartesio*, il qual riferisce (*Princ.* Part. IV. n. 196.), che una Fanciulla, a cui per gangrena fu d' uopo tagliare il braccio persino al gomito, soventi fiate pur lamentavasi del dolor che sentiva quando in un dito e quando nell' altro della mano amputata: e lo stesso poscia s' è confermato in moltissimi, spezialmente in quelli, a cui un braccio o una gamba avvien di perdere nelle battaglie.

La ragione di questo si è, che ove quel tratto di nervo, che dalla parte recisa tuttor si stende fino al cervello, per una qualunque cagione sia mosso in quel modo medesimo, in cui era, quando la mano od il piede si stavan uniti al restante, siffatto moto recato al cervello dee fare che l' anima n' abbia la stessa sensazione che prima aveva, e quindi le paja sentir dolore nel piede o nella mano, che più non sono.

Ma qui incomincerà da taluno a domandarsi

darsi in qual modo per mezzo de' nervi l' esterne impressioni vengan portate al cervello.

Articolo II.

Del modo con cui le impressioni per mezzo de' Nervi sono portate al Cervello.

Noi sappiamo per esperienza, che al punger d' un dito l' anima ne sente subito il dolore, senza hè fra il momento della puntura, e quello della sensazione si possa discernere alcun intervallo. Or questa celerità istantanea, con cui dal dito al cervello è portata l' impressione, per varie guise è stata spiegata da varj.

Alcuni osservando, che una corda di cembalo, od altra qualunque, ove sia ben tesa, toccata appena in una delle sue estremità, propaga immantinente il suo moto perfino all' altra, hanno creduto, che in simil guisa il moto impresso in qualunque parte di un nervo sia tosto recato all' estremo che mette capo al cervello.

Ma perchè ciò avvenisse, sarebbe d' uopo, che i nervi, e tutti e sempre, fossero così tesi, e così liberi da ogni laterale impedimento, com' è la corda d' un cembalo; il che de' nervi sicuramente non può asserirsi.

La somma prontezza, con cui il fluido elettrico per lungo tratto diffondesi istantaneamen-

mente ha fatto ad altri immaginare, che questo fluido sia al lungo de' nervi il portatore delle esterne impressioni al cervello.

Ma per le leggi dell' elettricità noi sappiamo, che il fluido elettrico non trapassa da un luogo all' altro, e dall' uno all' altro corpo se non quando vi sia eccesso da una parte, e difetto dall' altra. Or quando noi ci stiamo a mani giunte, non vedesi certamente ragione alcuna, per cui maggior fluido elettrico esser debba nell' una o nell' altra mano, o più che al lungo de' nervi o nel cervello; eppure si ha sempre la sensazione in amendue le mani.

Altri all' incontro riguardano i nervi come altrettanti tubetti o canaletti, entro a cui scorra un sottilissimo fluido estratto dalla parte più pura e più spiritosa del sangue, a cui perciò hanno dato il nome di *sugo nerveo*, o di *spiriti animali*: e questo fluido, dicon essi, è quello appunto, che, appena toccato o compresso un nervo, per la contiguità delle sue parti propaga subito e istantaneamente l' impresso moto al cervello.

Questa è l' ipotesi, che da' Filosofi or è più universalmente adottata, e che pur sembra aver qualche grado maggiore di verisimiglianza.

Imperocchè egli è ben vero, che le osservazioni fatte co' microscopj ancor più acuti niuno sicuro indizio ci hanno peranche scoperto nè di canaletti o di cavità che sieno ne'

nei nervi, nè di fluidi che per entro vi scorrano: ma, come abbiamo altrove accennato (*Logica* Part. I. pag. 96.), un argomento almen probabile ne abbiam da questo, che basta legare un nervo, perchè la parte, che è di sotto al legamento, più non dia alcuna sensazione; il che certamente non si può meglio spiegare, se non dicendo, che il legamento impedisce la comunicazione ed il libero corso agli spiriti animali, i quali recar dovrebbero di là al cervello le ricevute impressioni.

La probabilità crescerebbe ancor più, se confermata venisse l'osservazione del *P. della Torre*, il quale avendo esaminato con acutissimi microscopj alcuni pezzetti di nervi, disse d'avere scoperto, che i lor filamenti erano tutti composti di sottilissimi globetti fra se congiunti, e che gran numero di somiglianti globetti pur vide scorrere tra le medesime fibre (*Nuove osservazioni microscopiche* pag. 63.): il che se fosse, appena alcun dubbio restar potrebbe, che non sien questi veramente gli apportatori dell'esterne impressioni.

Ma per qualunque maniera l'impressioni vengan da'nervi recate al cervello, in qual luogo son esse portate?

AR-

Articolo III.

Del luogo del Cervello, a cui da' Nervi sono recate le esterne impressioni; ove pure del comune Sensorio e della Sede dell'Anima.

L'antica opinione degli Scolastici supponea che l'anima fosse diffusa in tutto il corpo, o com' essi dicevano, che fosse tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte di esso.

Veggendo eglino la prontezza, con cui al pungere d'una mano o d'un piede l'anima ne sente subito il dolore, e non sapendo, che l'impressione dovesse prima recarsi al cervello, credettero che nella mano e nel piede medesimo, e così pure in qualunque altra parte del corpo, l'anima si trovasse presente, e che quivi immediatamente sentisse le impressioni.

Ma questa opinione e cader venne, allorchè fu scoperto, che ove si tronchi o si leghi un nervo, in quella parte che è al di sotto, e che più non comunica col cervello, l'anima non ha più alcuna sensazione.

Imperocchè se l'anima risedesse nel piede o nella mano, come non avrebbe ella quivi a sentire, ancorchè il nervo fosse legato? e se per aver la sensazione è necessario, che il ner-

nervo sia libero, e che porti l' impressione al cervello, a che fine dee poi starsi l' anima nella mano o nel piede?

Nè giova il dire, che il dolore della puntura da noi si sente nella mano o nel piede medesimo, non nel cervello. Perocchè questo prova bensì, che l' anima riferisce la sua sensazione al luogo, dove l' impressione è avvenuta (e come il faccia noi il vedremo in appresso); ma non già ch' ella medesima colà si trovi.

Dalla costante osservazione pertanto, che l' anima nulla sente, se le impressioni al cervello non son recate, i moderni Filosofi hanno conchiuso, che nel cervello la sede dell' anima avesse a trasferirsi (1).

Ma gran contese qui insorsero intorno al luogo, dove s' avesse a collocare.

Cartesio, trovata in mezzo al cervello una glan-

(1) Che la sede dell' anima fosse nel cervello, fu opinione anche di varj Antichi. *Erasistrato* la riponeva nella membrana, che involge il cervello, che egli chiamava *epicranide*, e che or distinguesi in pia e dura madre; *Erofilo* nella base del cervello medesimo; *Platone* in tutto il capo; *Pitagora* ponea nel capo la forza razionale dell' anima, la vitale nel cuore. Nel cuore all' incontro tutta l' anima collocava *Crisippo* con altri Stoici; *Diogene* nel suo destro ventricolo; *Empedocle* nel sangue ec. (V. STORCHENAU *Psychol.* Part. II. Sez. II. Cap. I.).

glandoletta che dalla figura somigliante a un pignuolo fu detta *glandola pineale*, avvisò, che la sede dell' anima colà s'avesse a riporre, e che quivi siccome in trono ella ricevesse l'esterne impressioni, e quindi spedisse gli ordini suoi alle altre parti del corpo.

Ma perchè un luogo abbia a considerarsi qual sede particolare dell' anima, e qual comune sensorio, dee prima constare, che là concorrano tutti i nervi, o di là prendano origine. Or niun nervo si vide uscir mai dalla glandola pineale; oltrechè il *Piempio* (presso *Luca Tozzi Med.* art. *de sen.* T. 1.) riferisce, che *Slaudo* Medico ed Anatomico d'Amsterdam nella glandola pineale trovò sovente delle pietruzze, e scrive pure *Bonnet* (*Theat. t.* 2. p. 309.) che tre ve ne rinvenne il celebre *Ruischio*, e che altri la trovò tutta impietrita, senzachè le persone così affette, mentre viveano, avesser perduta la facoltà di sentire.

Digby volle piuttosto riporla nel setto lucido, cioè in quella membrana midollare e trasparente, che separa i due ventricoli anteriori del cervello. Ma come di qui ancora non ha origine verun nervo, così val la stessa ragione che abbiamo detta pocanzi.

Lancisi, *Berger*, *de la Peyronie*, e molti altri si sono uniti a collocarla nel corpo calloso, cioè in quella parte più bianca e più consistente, ove i due emisferi del cervello verso al mezzo inferiore s'unifcono sopra una

sola

sola e medesima base, e da cui escono realmente alcuni nervi, come gli ottici, che vengono secondo alcuni da quelle parti, che diconsi *talami de' nervi ottici*, e secondo altri dalle sostanze quadrigemelle; ed i patetici che nascon là presso, e servono a que' movimenti degli occhi che accompagnano le passioni. Ma oltre ad essersi anche il corpo calloso in alcuni trovato guasto senza sensibile alterazione delle potenze animali, qui torna pur la ragione che gli altri nervi partono tutti non già dal corpo calloso, ma dalla midolla allungata, e dalla spinale: e come dentro alla sostanza di queste midolle non erasi a que' tempi ancor potuto vedere che i nervi seguitassero il loro corso, e andassero ad unirsi o nel corpo calloso, o in altra parte; così nulla nè del comune sensorio, nè della sede dell'anima poteva allora accertarsi.

Uno de' primi a seguire l' andamento de' nervi dentro alle sostanze delle midolle e del cervello medesimo è stato l' Ab. *Tosseli*, di cui alcune osservazioni si sono pubblicate in Milano negli *Opuscoli scelti sulle Scienze*, e *sulle Arti* (Tom. XII. pag. 39?, e Tom. XV. pag. 98.) Trovato il modo di rassodare il cervello col lasciarlo assai tempo nello spirito di vino, ha egli potuto, notomizzandolo, tener dietro alle fibre de' nervi, e dice quindi avere scoperto che gli olfattorj vanno a terminare ne' due primi ventricoli del cervello, i gustatorj nel terzo ventricolo,

gli acustici ne' corpi striati ec. (1): dal che risulta, che propriamente niuna parte del cervello a preferenza dell'altre si può chiamare il comune sensorio, o la sede particolare dell'anima.

Ma checchè sia di questo sensorio, e della sede dell'anima, poichè l'esterne impressioni sono recate al cervello, in qual modo son esse all'anima comunicate?

ARTICOLO IV.

Dell' unione del Corpo coll' Anima, e del commercio loro scambievole.

Il modo, con cui l'esterne impressioni passano all'anima, è la cosa ancor più difficile a spiegarsi. Una sostanza corporea, cioè solida, estesa, composta di parti, non vedesi certamente come agir possa per via diretta e im-

(1) Altri vogliono, che l'origine degli olfattorj divisa in tre rami, e frapposta agli emisferi anteriori e posteriori del cervello, stenda bensì le sue fibre verso i ventricoli anteriori, ma ne' ventricoli medesimi non si riscontrino; che i gustatorj diffondan le loro fibre per la protuberànza anulare, e pei peduncoli del cervelletto; e gli acustici nel quarto ventricolo. Noi lasceremo di ciò la decisione agli Anatomici.

immediata sopra d'una incorporea, cioè non solida, non estesa, non composta di parti, di una natura insomma essenzialmente, e intrinsecamente contraria. Quindi *Platone* immaginò una terza sostanza fra il corpo e l'anima, la qual servisse di veicolo dall'uno all'altra. Ma siccome fra il semplice, ed il composto non vi ha nulla di mezzo; così questa terza sostanza è del tutto vana e immaginaria.

Per uscir di ogni impaccio, i Cartesiani hanno detto, che l'esterne impressioni recate al cervello non son già desse, che eccitin le sensazioni nell'anima, ma sono semplici occasioni, che determinano Iddio a crear nell'anima le sensazioni corrispondenti; onde il loro sistema, fu poi chiamato il *sistema delle cause occasionali*, ed essi medesimi furono detti *Occasionalisti*.

Ma questo chiamasi tagliare il nodo invece di scioglierlo. Se richiesto perchè nell'aria il fumo ascenda, e discenda il sasso, io rispondessi: Gli è perchè Iddio quello sospinge in alto, e questo al basso deprime, chi appagherebbesi di tal risposta? Non v'ha fenomeno nella natura, che in egual modo non possa tosto spiegarsi. Ma non è già questo che da' Filosofi si richiede. Che Iddio sia la prima causa d'ogni cosa, niuno può dubitarne, e niuno pure l'ignora. Allorchè chiedesi la spiegazione di un fenomeno, si domanda in qual modo abbia Dio ordinato che

questo avvenga, quali sieno le cause naturali che lo producono, e quali le leggi con cui agiscono siffatte cause. Il rispondere che Iddio medesimo è quel che crea le sensazioni nell' anima, che fa ascendere il fumo, e discendere il sasso, è lo stesso che non dir nulla.

Il *P. Malebranche*, uno de' più illustri Cartesiani, credette di dir qualche cosa di più, aggiugnendo che come Iddio è l'autore di tutti gli esseri, così di tutte le cose dee avere in se stesso il modello, e che perciò all' occasione di un' esterna impressione, l'anima in lui medesimo, come in uno specchio, vede l'immagine dell' oggetto che l'ha prodotta.

Ma oltrecchè anche questa ipotesi è del tutto gratuita, come potrà egli vedersi in Dio l'immagine di ciò che non presenta veruna immagine? Quando l'anima ha le sensazioni del freddo o del caldo, della fame o della sete, che cosa vede ella in Dio (1)?

Leibnitz una nuova ipotesi ha messo in campo, che dicesi dell' *armonia prestabilita*. Egli considera l'anima e il corpo come due esseri indipendenti affatto tra loro, ma costituiti da Dio in maniera, che nell' anima v' abbia una serie continua di sensazioni e per-

(1) *Lui qui voit tout en Dieu, n'y voit pas qu'il est fou*, disse già un mordace Critico di MALEBRANCHE.

percezioni che nascono immediatamente l'una dall'altra, e nel corpo una continua serie di movimenti corrispondenti a queste sensazioni e percezioni, senza però che nè il corpo influisca punto sull'anima, nè questa sul corpo. Due orologj, che caricati al tempo stesso vadano sempre fra lor consentanei, senza che uno agisca sull'altro, sembra che abbiano suggerita a *Leibnitz* siffatta ipotesi, che poi da *Wolfio* è stata, siccome l'altre Leibniziane dottrine, altamente magnificata.

Ma oltrecchè questa ipotesi è priva pur come l'altre di ogni fondamento, e del tutto immaginaria, s'io apro a caso, come osserva acconciamente il *Genovesi* (*Elem. Metaph.* Part. 2. Prop. 27.) un dizionario, quello a cagion d'esempio dell'*Alberti*, e vi leggo per ordine quelli vocaboli *auzzino*, *auzzo*, *azadarac*, *azienda*, *azigos*, *azione*, succedono in me collo stesso ordine le idee ad essi corrispondenti. Or quale relazione ha mai l'idea d'*auzzo*, o quale l'idea di *azienda* con quella di *azadarac*, che è una specie di pianta velenosa; o qual finalmente l'idea di *azione* con quella di *azigos*, che è una specie di vena; sicchè possa dirsi, che queste idee nascano immediatamente e per se medesime l'una dall'altra, e nell'una contengasi la ragione sufficiente dell'altra? Chi potrà mai concepire, che l'idea di *agozzino* abbia prodotta quella di *acuto*, o l'idea d'*azadarac* quella di *azienda*?

Tutti questi sistemi poi, oltre ai difetti particolari di ciascheduno, han questo ancor di comune, che rendendo tutti affatto inutile l' esistenza de' corpi, guidano direttamente all' idealismo, cioè all' opinion di coloro, che l' esistenza de' corpi negano interamente. Ed in vero a che gioverebbono i corpi, se nulla sull' animo influissero? O a qual fine doveva Iddio crearli, se indipendentemente da essi avea stabilito di eccitare nell' anima egli medesimo tutte le sensazioni, o far che l' anima tutto quanto in lui vedesse immediatamente, o che l' anima avesse in se la ragione di produrre tutte le sue sensazioni di per se stessa? E come potrà egli poi un Cartesiano, o *Malebranche*, o *Leibnitz*, o *Wolfio* asserire che i corpi esistono, quando ne' lor sistemi aver non ne possono veruna prova?

Noi dunque primieramente rispetto all' esistenza de' corpi abbiamo fatto vedere a suo luogo (*Logica* Part. I. pag. 151.), come le loro azioni sopra di noi, e quelle specialmente che si oppongono a nostri voleri, ce ne dan la certezza fisica. Rispetto poi all' azione del corpo nostro sull' anima, e di questa sul corpo, non sosterrem già quel fisico e reale influsso, che tanto piace ad alcuni senza poterne avere nessuna idea, cioè che il corpo agisca realmente e direttamente sull' anima, e viceversa; ma poichè l' esperienza ci mostra continuamente, che una data impressione nel corpo fa nascer sempre una da-

tà

ta sensazione nell' anima, e che quando l' anima vuol che nell' occhio, o nel braccio, o nel piede si ecciti un tal movimento, egli si eccita infatti costantemente; perciò diremo che una qualche azione dell' uno sull' altra sembra doversi ammettere, ma senza dire qual sia, giacchè ci è impossibile il saperlo. E qual superbo e mal inteso rossore deve egli tenerci dal confessare candidamente di non sapere quello che non sappiamo?

In luogo adunque di queste vane ricerche noi ci faremo ne' due seguenti Articoli ad accennare alcuna cosa intorno alla struttura diversa de' sensi, e alla diversa natura delle sensazioni, ove l' osservazione, l' esperienza, e l' intimo senso fornir potrannoci qualche lume maggiore.

ARTICOLO V.

Dei Sensi, e della loro struttura.

Si è detto innanzi, che le impressioni non fanno sensazione nell' anima, se per mezzo dei nervi non son portate al cervello. Ma non tutte le sensazioni aver si possono indistintamente per qualunque specie di nervi.

Alcune di queste si ottengono per alcuni nervi soltanto; come gli odori pei soli nervi olfattorj, i sapori pei gustatorj, i suoni per gli acustici o uditorj, e i colori per gli ottici: e quindi è che i sordi ed i ciechi, ne'

quali i nervi acustici o gli ottici son viziati o impediti, infinchè dura questo difetto o impedimento, aver mai non possono alcuna sensazione de' suoni o de' colori: il che è pur similmente degli odori e de' sapori rispetto a quelli, che impediti abbiano o guasti i nervi olfattorj o gastatorj.

Alcune altre sensazioni aver si possono per più nervi; così le sensazioni del duro e del molle si hanno per tutti i nervi, che sotto all'epidermide si propagano in tutta la superficie del corpo; quelle del caldo e del freddo si han non solo per questi nervi, ma anche per quelli che scorrono l' interne parti del corpo medesimo; e quelle del piacere e del dolore si hanno generalmente per qualunque nervo.

Di quì è nata la distinzione de' cinque sensi, chiamandosi *odorato* quello per cui si hanno le sensazioni degli odori, *gusto* quello onde vengono le sensazioni de' sapori, *udito* quel che riceve l' impressioni de' suoni, *vista* quel che ne dà la sensazione della luce e de' colori, e *tatto* quello che ci fornisce tutte le sensazioni provenienti dal toccamento d' alcuna parte del nostro corpo con qual che siasi o del medesimo corpo, o d' altro corpo a noi straniero. Distribuiti son questi sensi a diversi luoghi, e tutti hanno una loro particolare organizzazione.

Le *nari*, che servono all' odorato, son nell' interne lor cavità tapezzate da una membra-

brana, la qual guernita si vede in molte parti di un velluto finissimo formato delle propagini dei due nervi olfattorj, che là giungono dalla midolla allungata.

La *lingua*, che è l'organo principale del gusto, in tutta la sua parte superiore, sotto all'epidermide che la ricopre, è seminata di piccole punte o papille di figura conica, sporgenti dalle ramificazioni dei due nervi gustatorj, che escono parimente dalla midolla allungata, e là si stendono, diramandosi anche in parte nell'interna volta del *palato*.

Gli *orecchi*, per cui abbiamo l'udito, sono due organi compostissimi. Ciascuno al fondo dell'esterna sinuosa sua cavità, che dicesi il *condotto uditorio*, è chiuso da una membrana tesa a modo di un tamburo, che quindi è chiamata il *timpano*. A questo interiormente sono annessi degli officini detti dalla loro figura la *staffa*, l'*incudine*, il *martello*, e l'*osso lenticolare* o *orbicolare*. Segue la *tromba eustachiana*, la *chiocciola*, il *labirinto*, *il vestibolo* ec. parti tutte di cui una giusta idea non può formarsi senza l'ispezione anatomica; e per queste parti scendono poi i nervi uditorj, che vengono similmente dalla midolla allungata.

Gli *occhi* per cui godiamo della visione, sono due globi mobili nelle due ossee cavità, dove stanno rinchiusi. Anteriormente sono difesi dalle *palpebre*, la cui membrana interiore ripiegandosi sopra il globo medesimo for-

ma ciò che diceſi la *congiuntiva*, o il *bianco dell' occhio*. Queſta nel mezzo ha un' apertura rotonda, che laſcia ſcoperta la *cornea*, la quale è la più eſterna e più ſoda delle membrane che veſtono tutto il globo dell' occhio, e che dalla ſua conſiſtenza ha tratto il nome: Eſſa è traſparente nel mezzo, ove è libera dalla congiuntiva, e opaca in tutto il reſtante. Sotto alla cornea è una ſeconda membrana detta *coroide*, o *sclerotica*, di color nero o foſco, aderente a tutto l' interno della cornea opaca, fin dove queſta divien traſparente. Qui la coroide ſtaccaſi dalla cornea, e forma quei cerchi, che preſſo alcuni hanno il nome di *cerchi ciliari*, e preſſo altri di *iride*, in mezzo a' quali è l' apertura, che è detta *pupilla*. Sotto alla coroide è una terza membrana che veſte internamente tutto il fondo dell' occhio infino all' iride, e il cui teſſuto è bianco, morbido, dilicatiſſimo, e ſimile ad una colla di farina ſteſa leggermente ſopra d' una finiſſima tela. Queſta membrana è detta *retina*, ed è una propagazione de' nervi ottici, i quali ſcendendo dal cervello penetran nel fondo di ciaſcun occhio la cornea e la ſclerotica, e dilatanſi quindi a formar la detta membrana.

L' interno del globo è tutto occupato da tre umori, che chiamanſi l' umor acqueo, il criſtallino, ed il vitreo. L' *umor acqueo*, è un' acqua limpidiſſima poſta fra la cornea traſparente, e l' iride. Sotto a queſta e alla pu-

pupilla è l'*umor cristallino*, che è una specie di gelatina a forma di lente un po' più convessa nella parte posteriore che nella anteriore, e che dalla sua figura è chiamato per *lente cristallina*. Sotto ad essa è l' *umor vitreo*, che è parimente una gelatina, ma meno densa, e che empie tutto il restante del globo, vale a dire, più di tre quarti del medesimo.

Il *tatto* propriamente è diffuso in tutte le parti del corpo così interne, come esterne, giacchè dovunque son nervi, qualora sieno toccati ci fanno sentire la ricevuta impressione. Nondimeno ei si considera particolarmente riposto nella *cute* che copre l' esterne parti del corpo, e in cui dappertutto sotto all' epidermide trovansi delle sottilissime ramificazioni di nervi procedenti dalla midolla allungata, e dalla spinale. L'organo principale del tutto son poi le *mani*, come quelle di cui spezialmente ci serviamo per conoscere le qualità tangibili de' varj corpi, come il duro e il molle, lo scabro e il liscio, l'estensione, la figura, la solidità ec.

Veduta così in breve la struttura de' cinque sensi, or è da vedere come si abbiano per mezzo loro le diverse sensazioni.

ARTICOLO VI.

Delle Sensazioni, e della loro origine e natura.

E' stato creduto già dagli Antichi, che gli odori, i sapori, i suoni, i colori, il caldo, il freddo ec. esistessero così belli e formati ne' corpi medesimi, e di là uscissero a farsi nostre sensazioni. Chi detto avesse a que' tempi, che non v' ha freddo nel ghiaccio o calore nel fuoco, che nella rosa non v' ha odor nè colore, o cose simili, corso avrebbe gran rischio d' esser deriso qual insensato o qual pazzo. Pur non v' ha forse in tutta la Filosofia verità nè più semplice, nè più certa.

Allorchè noi diciamo di sentire in alcuna cosa il freddo od il caldo, di provarne l' odore o il sapore, d' udirne il suono, o vederne il colore, fra ciò che esiste ne' corpi, e ciò che è nell' anima, non v' ha la menoma simiglianza, e a pieno rigor di termine abbiam ragion d' asserire, che gli odori, i sapori, i suoni, il caldo, il freddo, i colori, quali da noi si sentono, e quali credonsi esister ne' corpi, non vi esistono per alcun modo.

La sola considerazione della totale diversità, che è fra l' anima e il corpo, bastar dovrebbe a farci conoscere, che fra le sensazioni

dell' anima e le qualità de' corpi niuna analogia o somiglianza deve passare. Ma perciò si comprenda più chiaramente; veggiamo di mano in mano per quali vie l'impressioni de' corpi arrivino in noi a produrre diverse sensazioni.

Allorchè fiutasi una rosa, le minutissime invisibili particelle, che da lei escono continuamente, attratte insieme coll'aria su per le nari, vanno a ferir la membrana che riveste la cavità, e singolarmente la parte vellutata composta delle propagini de' nervi olfattorj; questi portano al cervello la ricevuta impressione; e allora l' anima per modo ignoto ha quella sensazione che chiamasi *odore* (1).

Qualora gustasi un frutto, i sali, che in esso stavan nascosti, più o men fortemente secondo la lor diversa figura vellican le papille, di cui è sparsa la lingua e il palato; queste per mezzo de' nervi gustatorj, di cui fan parte, trasmettono l' impresso moto al cervello; e l' anima allora sente ciò che si chiama un *sapor* grato o ingrato (2).

Quan-

(1) Se un denso muco, siccome avviene nelle gagliarde infreddature, copre la parte vellutata, e impedisce che le particelle odorifere vi facciano impressione, l' odore più non si sente.

(2) Se una soverchia copia di bile è diffusa sopra la lingua, siccome avviene ai febbricitanti, i sali

Quando percuotesi una corda di cembalo, o una campana, il tremore, che le lor minime parti ne concepiscono, si comunica tosto all' aria circostante, e per questa propagasi in cerchio forse a quel modo che veggiamo avvenire in un' acqua stagnante, se vi si faccia nel mezzo cadere un sasso; il tremore dell' aria così propagato percuote il timpano dell' orecchio, e move il nervo acustico; il qual portando il suo moto al cervello fa che nell' anima s'ecciti la sensazione, che è detta *suono* (1).

Quan-

---

i sali di questa mescolati con quelli de' cibi e delle bevande fanno che tutto sentasi di amaro sapore. Dalla comunicazione poi che è tra le nari e la bocca nasce la corrispondenza che passa fra gli odori e i sapori, e la ragione per cui nelle forti costipazioni anche i sapori poco si gustano.

(1) La tromba eustachiana comunica colle nari, e se di là avviene, che l' aria esterna s' insinui entro la cassa del timpano, l' azione di questa sul timpano produce quell' incomodo mormorío, che talvolta sentesi nell' orecchio. Questa comunicazione è forse pur la ragione, per cui un sordo (assai conosciuto in milano) tenendo fra i denti un largo cartone fatto a modo di cuore udia le parole assai più facilmente che senza d' un tale ajuto. Le onde sonore raccolte dal cartone entrando per la bocca, e di là per le nari al timpano, forse produceano in lui questo effet-

Quanto ai *colori* ognun sa in primo luo-, che in niun corpo niun colore si vede, dalla luce non è illuminato. Or qui è da :mettere, che ogni raggio di luce, secon- *Newton*, è composto di sette raggi mino-, i quali presentano sette colori diversi, oè il *rosso*, il *ranciato*, il *giallo*, il *verde*, *azzurro*, l' *indaco*, il *violetto* (1): di questi ggi, allorchè vengono a percuotere sulla iperficie de' corpi, altri son riflettuti, ed al-ri assorbiti; i raggi, che son riflettuti, en-ran nell' occhio, e passando pei tre umori cqueo, cristallino, e vitreo, vanno a ferir a retina, che è un' espansione, come abbiam letto, del nervo ottico; essa comunica al nervo ottico il moto che ne riceve, e questo lo reca al cervello; ed allora secondo il diverso moto al cervello comunicato, l'anima ha la sensazione d' un tale, o tal altro colore. Se un solo de' sette raggi all' occhio vien riflettuto, l' anima ha la sensazione del colore corrispondente a quel raggio: se ri-flet-

effetto. Altri sordi usano invece una tromba, cui applican all' orecchio per raccogliere maggior quantità di onde sonore.

(1) Alcuni pretendono, che i colori primitivi sieno in minor numero (V. *Opuscoli scelti* ec. Milano Tom. X. pag. 342. e Tom. XI. pag. 117.): quistione che noi ad altri lasceremo ad esaminare.

flettuti vengono tutti inſieme, ha la ſenſazione del color *bianco*: ſe niuno, o pochi ſon riflettuti, e tra lor confuſi, ha la ſenſazione del *nero*.

Queſto è per ciò che ſpetta alla ſenſazione de' colori. Ma per aver la chiara e diſtinta viſione degli oggetti altre condizioni pur ſi richieggono, che qui verremo ſpiegando. Da ogni punto di un oggetto o luminoſo per ſe o illuminato dalla luce partono in giro diverſi raggi. Varj faſcetti di queſti raggi provenienti da' varj punti dell'oggetto penetran nell'occhio, e attraverſandolo ne ſon rifranti in maniera, che dentro eſſo in altrettanti punti ſi riuniſcono, quanti ſono i punti dell'oggetto da cui ſon partiti. A queſta riunione contribuiſcono in parte la cornea, e gli umori acqueo e vitreo, ma più di tutti vi contribuiſce la lente criſtallina (1). Ora perchè ſi abbia dell'oggetto la viſione diſtinta, è neceſſario che que' faſcetti di raggi in altrettanti punti ſi riuniſcano preciſamente ſulla

(1) Ogni raggio di luce, come dimoſtrano i Fiſici, paſſando da un mezzo più raro, ſiccome è l'aria, in un più denſo, qual è la cornea e ciaſcun umore dell'occhio, rifrangeſi accoſtandoſi alla perpendicolare; e noto è poi a chiunque per facile eſperimento, che i raggi attraverſando un corpo conveſſo, qual è la cornea, e ſingolarmente la lente criſtallina, vanno a riunirſi nel foco.

sulla retina, e che quivi in piccolo chiaramente dipingano l' immagine dell' oggetto, a quella guisa che avviene in una camera ottica. In quelli che han l' occhio ben conformato, questa riunione dei raggi sulla retina, e quella esatta pittura dell' oggetto comunemente assai bene si eseguisce, o sia l' oggetto lontano o sia vicino, e perciò chiaramente e distintamente essi veggono e gli uni e gli altri. Ma in molti la visione degli oggetti lontani riesce confusa, e in molti altri quella de' vicini. I primi son detti *miopi* dall' aver l' occhio somigliante a quello dei topi, vale a dire soverchiamente convesso e protuberante. Questa soverchia convessità fa che i raggi che vengono di lontano, arrivando all' occhio quasi fra lor paralleli, attraversata la cornea, l' umor acqueo, e il cristallino, si riuniscon nel vitreo prima di giugnere alla retina, e dopo questa riunione di nuovo separandosi vanno a dipingere sulla retina tante macchie in vece di punti. Quindi è che per correggere il difetto conviene con lenti concave procurare, che que' raggi in luogo d' entrar paralleli nell' occhio v' entrino divergenti, sicchè più tardi riunendosi vengano sulla retina precisamente a riunirsi. I secondi si dicon *presbiti*, perchè questo difetto è proprio de' vecchi. Essendo in essi l' occhio meno convesso di quello che è necessario, non ha forza di riunire sulla retina i raggi, che dagli oggetti vicini entrano troppo

po divergenti; sicchè fa d'uopo con lenti convesse scemare o togliere questa divergenza, perchè i raggi su quella appunto si riuniscano.

Avviene talora, che la lente cristallina, o la membrana, in cui è ravvolta, diventino opache, sicchè più non dieno passaggio alla luce. In tal caso la vista è perduta, e per riacquistarla conviene o estrarre o abbassare e profondare nell' umor vitreo la detta lente, che chiamasi allor *cateratta*, e con lenti convesse supplire all' ufficio che quella prima facea. Qualche volta la vista perdesi per difetto del nervo ottico viziato, il che suol dirsi *gotta serena*; e allora il difetto è più difficile a ripararsi.

Dall' esposizione, che abbiamo fatta fin qui dell' origine delle sensazioni, egli è certamente manifestissimo, che gli odori, i sapori, i suoni, e i colori non esiston punto ne' corpi, come vanamente supponevasi dagli Antichi. Nei corpi odoriferi non v' ha che una certa quantità di minutissime particelle, che di là escono continuamente, e vengono a ferire i nervi olfattorj; ne' saporosi una certa quantità di sali, che feriscono i gustatorj; nei sonori un certo tremore delle lor minime parti, che si comunica all' aria, e da questa al timpano dell' orecchio, e ai nervi acustici; nei colorati una certa natura e disposizione di parti atta a riflettere piuttosto un raggio che l' altro: le quali cose ognun vede, che nulla

alla hanno di simile nè di comune con ciò che noi sentiamo entro noi stessi, e che chiamiamo coi termini di *odore*, *sapore*, *suono*, *colore*.

Nè quanto ai colori può dirsi nemmeno, che esistan essi nei raggi della luce, sebbene l'uno si chiami rosso, e l'altro giallo, o verde, o azzurro, o violetto. Chiamansi con tali nomi secondo che sono atti a destare la sensazione di un colore piuttosto che di un altro: ma quello essi fanno, non già perchè abbiano il colore in se stessi, ma perchè le parti, onde sono composti, hanno probabilmente in ciascuno diversa mole e diversa figura (di che è pur indizio la disuguale rifrazione che soffron nel prisma), onde un diverso movimento producono nella retina e nel nervo ottico, a cui nell' anima corrisponde la sensazione parimente di un diverso colore.

Quel che si è detto di queste sensazioni è da dirsi pur similmente del *caldo*, e del *freddo*. S'io tocco un corpo, il quale abbia maggior quantità di fuoco che la mia mano, ei trasmette alla mano una porzione del suo fuoco, essendo proprio di questo elemento il cercar sempre di porsi in equilibrio (1), e que-

---

(1) *Boerhaave* credette, che il fuoco lasciato a se medesimo tendesse a distribuirsi equabilmente secondo gli spazj: *Franklin* cogli altri Fisici e Chi-

questo fuoco accresciuto fa che i nervi della mano ne concepiscano un movimento maggiore: all' incontro se il corpo toccato ha minor quantità di fuoco, la mano a lui ne comunica una porzione del proprio, e questa diminuzione fa che i suoi nervi si muovano con minor moto. Questi diversi movimenti portati al cervello son quei che destan nell' anima le diverse sensazioni che chiamiamo coi varj nomi di *caldo*, e di *freddo*, mentre ne' corpi stessi non v' ha certamente nè l'uno nè l'altro, ma solamente una maggiore o minor quantità di sostanza ignea rispetto alla mano che lor s' accosta.

Generalmente pertanto di tutte queste sensazioni quello stesso giudizio deve farsi, che rettamente ognun fa rispetto alle sensazioni di *piacere*, e di *dolore*. Se con un ago io mi pungo, dirò che l' ago è stato la cagione di quel dolor che ne sento, ma non dirò mai che il dolore fosse prima nell' ago. Or parimente se

---

e Chimici più moderni hanno scoperto, che alcuni corpi ad egual volume ne assorbiscono maggior quantità, altri meno.

A questa sostanza che *fuoco elementare* chiamavasi dagli Antichi, or da' moderni Chimici e Fisici si dà più comunemente il nome di *calorico* per l' effetto che in noi produce di eccitare la sensazione del calore. Noi ci serviremo indifferentemente dell' uno e dell' altro nome.

e l' azione di un corpo qualunque ſopra a' miei ſenſi farà ch' io abbia la ſenſazione di un tal odore, o ſapore, o ſuono, o colore ec., io dirò che quel corpo è ſtato la cagione della mia ſenſazione (ſebbene anche queſta cagione non è che rimota, poichè la proſſima o cagione o occaſione delle ſenſazioni è il movimento del cervello), ma non dirò che l' odore, il ſapore, il ſuono, il colore eſiſteſſe nel corpo medeſimo.

Ma ſe non v'eſiſtono, chiederà forſe taluno, ond'è l' inganno, in cui sì generalmente caddero gli Antichi, e che sì comune è pur tuttavia nel popolo, di credere che tutte sì fatte coſe eſiſtano ne' medeſimi corpi?

Noi ci riſerbiamo a moſtrare di ciò l' origine nella II. Parte, in cui vedremo come l' anima traſporti le proprie ſenſazioni negli oggetti eſterni riguardandole come lor qualità; e vedrem pure onde venga, che alcune impreſſioni come gli odori, i ſapori ec. coſtantemente ci deſtino un' interna modificazione piacevole o diſpiacevole ſenza offrirci veruna eſterna rappreſentazione, altri come i colori queſta rappreſentazione eſterna ci offrano ſenza farci provare quaſi niuna interna modificazione; di che è poi nata la diſtinzione, che nella *Logica* abbiamo fatto (pag. 97) fra ſenſazione è percezione, chiamando *ſenſazione* l' atto di accorgerci di quell' interna modificazione piacevole o diſpiacevole, e *percezione* l' atto di accorgerci di quell' eſterna rappreſentazione.

CA-

CAPO II.

Della Riflessibilità.

La *riflessibilità* o facoltà di riflettere, detto abbiam nella *Logica* (pag. 97.), esser quella che ha l' anima di applicarsi ad una cosa più fissamente che ad un' altra, il qual atto è chiamato *attenzione*, e di trasportare avvertitamente l' attenzion sua dall' una all' altra, il che dicesi *riflessione*. Ma questi due atti della facoltà di riflettere vogliono esser quì più particolarmente esaminati.

ARTICOLO I.

Dell' Attenzione.

Che quando l' anima ha presenti al tempo stesso più sensazioni o percezioni, or all' una or all' altra si applichi più intensamente, noi l' abbiamo per continua sperienza.

Questa pure ci mostra, che l' effetto ordinario di una tale applicazione si è, che la sensazione o percezione medesima divien più viva. Così tra molti oggetti, che al tempo stesso abbiamo dinanzi, se sopra alcuno ci fissiamo particolarmente, n' abbiamo tosto una più viva e più chiara percezione che non degli altri.

L' Ab. di *Condillac* in questo medesimo ac-

crescimento della sensazione o percezione tutta consistere la natura e l' essenza dell' tenzione, riguardando un tale accrescimen- non come un effetto dell' attenzione, ma me l' attenzione medesima: ed ecco in ial modo.

Parve a lui, che le facoltà e le operazio- dell' anima si potesser tutte dedurre da un l principio, cioè dalla sensazione, e tut- riguardare come la medesima sensazione asformata in varie guise. Fino a tanto, di- egli, che l' anima è occupata egualmente più sensazioni fra loro eguali, ella non che *sensazioni*; se una di queste si fa più va, diventa *attenzione*; se l' attenzione pas- da l' una all' altra sensazione, diventa *ri- flessione*: e così del resto.

Ma noi abbiamo già altrove fatto vedere *Logica* pag.107.) l' essenzial differenza che assa fra sensazione, e attenzione, per cui on si possono certamente confondere fra di oro. Quasi del tutto passiva è l' anima nel ntire, da lei non dipendendo l' avere o non vere le sensazioni, e non ad altro riducen- osi in queste l' attività sua che all' avvedersi elle impressioni che le son fatte; all' incon- o attivissima è nell' attendere e nel riflette- , da lei dipendendo il fissare l' attenzione ve più le aggrada: sicchè fra l' una e l' al- a cosa è quella differenza, che è fra l' esser assivo e l' essere attivo, che è nulla men el contrario.

A

A maggior conferma/ione di questo basti osservare, che la sensazione fisicamente più forte non è sempre quella, che determini l'attenzione: il che dovrebbe certamente sempre avvenire, se l'attenzione altro non fosse, che la medesima sensazione maggiore. Quante volte l'anima non lascia da parte le impressioni più gagliarde per trattenersi sulle più deboli, e quante volte eziandio non si fissa ella con tutta la sua forza sopra l'idee interiori, in maniera da non sentir più nemmeno l'esterne impressioni? L'esempio di *Archimede*; il quale immerso nelle sue geometriche meditazioni, allorchè i Romani entrarono vittoriosi in Siracusa, nulla sentì nell' orribile tumulto, che nascer dovea necessariamente in una città presa d'assalto, e prima fu ucciso che avvedersene, nelle storie è troppo noto. Non meno illustre è l'esempio di quel Prete di Calama in Africa, *Restituto* di nome, cui dice *S. Agostino* (*De Civit. Dei* Lib. 14. Cap. 24.) che " quando ei volea, si alienava talmente da' sensi, che giacea simile ad un morto, e non solo non accorgevasi di chi il vellicava o pungeva, ma ancor talvolta scottato non ne sentiva dolore, se non in seguito per la ferita ". Ma senza andarne a cercar gli esempi da lungi, chi è fra noi, al qual non avvenga soventi volte, allorchè trovasi immerso in qualche profondo pensiero, di non accorgersi nè de' rumori che fannosi intanto, nè di mille altre impressio-

ni, che dagli oggetti vien ricevendo? Le impressioni più violente, massime se improvvise, sono le sole, che abbian la forza di chiamare a se e costringere l' attenzione anche suo malgrado; nel resto ella va dietro alle cose che più le piacciono e l' interessano, o presenti sieno queste o passate, e forte o debole sia stata o sia attualmente la loro impressione.

E' troppo chiaro pertanto, che l'attenzione è d' una natura affatto diversa dalla semplice sensazione, e che se questa dall' attenzione è renduta più viva, ciò dee considerarsi come un effetto dell' attenzione, non mai confondersi coll' attenzione medesima.

Quì però alcuno domanderà, in qual modo l' attenzione abbia essa la forza di rendere la sensazione più viva.

Bonnet (*Essai analyt. sur les Fac. de l' Ame*) è di parere, che l' attenzione consista in una certa reazione dell' anima sopra alla fibra del cerebro commossa dall' esterna impressione, per cui il moto della fibra si aumenti, e s' accresca per conseguenza nell'anima la sensazione.

Robinet (*De la Nat.* T. I. P. 4. C. 1.) suppone invece due reazioni, l' una della fibra medesima al suo moto, e l' altra dell' anima alla sua modificazione, e da queste due reazioni vuol che l' accrescimento della sensazione risulti.

Ma quanto a *Robinet* egli è facile il ve-

dere, che la reazione della fibra al suo moto, secondo le leggi fisiche, dee scemarlo invece d'accrescerlo, e la reazione dell'anima alla propria modificazione nè si può intendere in che consista, nè molto men concepire come aumentar possa la sensazione.

Quanto a *Bonnet* io credo primieramente doversi fare una distinzione fra l'attenzione che prestasi alle sensazioni o percezioni attuali, e quella che si presta alle nozioni o idee conservate dalla contemplazione, o richiamate dalla memoria. Nell'uno e nell'altro caso le sensazioni o percezioni, e le nozioni o idee diventan più vive. Ma nel primo io son di parere, che di questa maggiore vivacità l'attenzione sia semplice occasione, non causa; laddove causa piuttosto che occasione sembra doversi dir nel secondo.

E certamente, riguardo al primo, allorchè attentamente io fisso gli occhi sopra un oggetto presente, egli è ben vero, ch'io veggo quest'oggetto più chiaramente degli altri, che stanno ad esso dintorno: ma per qual ragione? Perchè ad esso presento la pupilla in maniera, che i raggi, che da lui vengono, entrano e in maggior copia e più direttamente, e perciò vanno a ferir la retina con maggior forza, che quei che vengono dagli altri oggetti e più obbliquamente, e per la stessa obliquità in copia minore e con minor impeto. Non è quì dunque l'attenzione che per se stessa accresca la forza della sensazio-

ne:

ne: ma è una semplice occasione, che l' organo della vista da noi presentisi all' oggetto in quel modo, in cui da esso venir debba l'impressione più forte.

Lo stesso è degli altri sensi. Allorchè noi vogliamo fissarci attentamente ad un suono, massimamente ove sia troppo debole (come allor quando alcun ci parla a voce sommessa), per meglio udirlo presentiamo l' orecchio perpendicolarmente alla sua direzione: lo stesso facciamo rispetto agli odori, accostandoli al naso, e attraendo l' aria con maggior forza; rispetto al calore, stendendo la mano ove esso agisce più vivamente ec.

La reazione dell' anima sopra alla fibra commossa nè vedesi di quale necessità qui esser debba per ispiegare l' accrescimento della sensazione di già spiegato abbastanza dalla stessa forza maggiore dell' impressione, nè come debbasi gratuitamente ammettere, quando nè la necessità nè la realità ne è punto provata.

Io dirò anzi di più, che il fatto medesimo sembra provar al contrario, che questa reazione o non esista, o certamente non abbia il potere di rendere la sensazione maggiore. Imperocchè se ella avesse questo potere, sarebbe in nostro arbitrio, con accrescere internamente il moto della fibra del cerebro, il fare che un debol suono o odore o sapore più forte ci divenisse, che chiaro si facesse un oggetto oscuro ec., il che io non so che niu-

no abbia mai potuto ottenere al di là di quello, che porta la stessa e pura fisica impressione.

La sola azione pertanto, che circa le sensazioni e percezioni attuali io riconosca nell' anima, si è 1. quella che dessa esercita sopra gli organi sensorj, aguzzando gli occhi, tendendo le orecchie, allargando le nari ec., e presentando questi organi agli oggetti nella maniera più opportuna, onde riceverne l'impressione più forte; 2. quella che esercita sopra se stessa, distogliendo l'attenzione da ogn' altra cosa, e tutta applicandosi a questa sola impressione, onde sentirla nel suo intero e pieno vigore.

Quanto alle nozioni e all' ideé conservate dalla contemplazione, o richiamate dalla memoria, dapprima io era similmente d'avviso, che l' idea, a cui prestasi attenzione, diventi più viva, non per l' azione diretta dell' anima nell' accrescer il moto della fibra a cui l' idea è annessa, ma per l' azione sua indiretta nell' allontanare ogni altra idea, onde poi venga, che tutta a quella applicandosi, senta tutta la forza di quel moto che nella fibra è stato da qual cagione che siasi risvegliato, la qual forza non sentirebbe, se in altro frattanto fosse occupata o distratta. Io credeva pertanto che la cosa si riducesse a questo solo, che la nostra mente è limitata, nè può molte cose abbracciare ad un sol tempo; che quindi mentre ella è occupata intensamen-

te da alcun pensiero, appena s' accorga di un' idea che fuggitivamente le passa [illegible]; quando [illegible] su questa espressamente si ferma, ne senta tutta la vivacità, e appena s' accorga invece dell' altre idee, che contemporaneamente in lei si destano.

Più accuratamente però riflettendo mi è sembrato in appresso, che anche dopo allontanate le altre idee, quella, su cui l' anima più intensamente si ferma, tanto più chiara e più viva si venga rendendo di mano in mano, quanto l' attenzione vien più rinforzata; sicchè non la sola azione indiretta dell' anima, ma la diretta ancor vi concorra. Di ciò un argomento si è puranche quella stanchezza, e talvolta ancor quel dolore, che nel cervello si sente dopo una lunga e profonda meditazione, il qual indica il molto, e forzoso esercizio, in cui sono state dall' anima tenute allora le fibre.

Ma se questa azione interna dell' anima sopra le fibre del cervello, dirà taluno, da voi s' ammette, allorchè trattasi di render vive l' idee conservate dalla contemplazione o richiamate dalla memoria; perchè negarla ove trattasi di rinforzare e render più vive le sensazioni presenti?

Risponderò, che nel primo caso non potendo l' accresciuto movimento delle fibre del cervello dipendere da causa esterna, vi ha ragione di credere che dipenda dalla diretta azione interna dell' anima; il che non può

dirſi nel ſecondo caſo, ove dipendendo eſſo più manifeſtamente dall' accreſciuta eſtrinſeca impreſſione, vano ſarebbe [illegible] altra cagione non neceſſaria e non dimoſtrata.

Un' altra quiſtione qui inſorge, ſe l' attenzione abbracci più coſe ad un tempo ſteſſo, ovver ne ſegua una ſola per volta.

Che di più ſenſazioni o percezioni ſimultanee noi ſiamo in un medeſimo iſtante a noi conſapevoli, egli è fuor d'ogni dubbio: ma altro è ſemplice ſenſazione o percezione, come abbiamo già detto, ed altro è attenzione. Circa a queſt' ultima, ſebben paja ad alcuni, che quando l' anima prende a conſiderare una ſerie di più coſe, molte n' abbracci ſino dal bel principio, io credo all' incontro che a principio ella non ſegua che una ſola coſa per volta. Almeno oſſervo, che ſe una ſerie di più oggetti io mi fo attentamente a riguardare, uno ſolo è ſempre quello ch' io veggo più chiaramente degli altri, cioè quello su cui s' uniſcono i due aſſi ottici, oſſia i due raggi che di là partendo entrano perpendicolarmente nei due occhi; uno ſolo pertanto è quello che occupa l' attenzione di mano in mano. Ma perchè ella non dura lungamente ſopra un medeſimo oggetto, e quando a forza non ſia trattenuta, ſen va dall' uno all' altro rapidiſſimamente; di quì io credo avvenire, che ella ſembri a dirittura con un ſol atto abbracciare più coſe: ſebben realmente a principio non le oſſervi che con più atti diſtinti.

L'

L' esempio di un acceso tizzone ravvolto in giro spiegherà meglio il mio pensiero. S' io aggiro questo tizzone lentamente, io non ne veggo la punta accesa che in quel luogo solo, dov' essa trovasi di mano in mano. Ma se l' aggiro velocemente, io veggo un cerchio lucido e continuo, come se al tempo stesso la punta accesa occupasse tutti i punti della sua periferia; perciocchè le impressioni succedendosi allora con troppa rapidità, fan che l' occhio più non vi possa discernere separazione.

Allo stesso modo s' io trasporto l' attenzione lentamente dall' una all' altra cosa, io distinguo chiaramente la successione degli atti; ma se la trasporto rapidamente, più non potendo distinguere successione e separazione di atti, io credo abbracciare con un sol atto indiviso quelle molte impressioni, che realmente non fisso, se non per mezzo di varj atti successivi.

In quella guisa però, che dopo aver seguito la punta del tizzone di mano in mano nel suo circolo, allorchè questo è compiuto, e che il tizzone seguita in esso a ravvolgersi, io ho presente tutto il circolo luminoso; così dopo aver osservate di mano in mano le parti di un oggetto, o un dopo l' altro una serie di più oggetti, restandomi per la prestata attenzione vivamente impresse tutte queste parti, o questa serie, io me le veggo tutte chiaramente dinanzi; e dimentico d' averle-

 pri-

prima seguite gradatamente, suppongo d'averle così tutte a principio rilevate e comprese, come le comprendo e rilevo in appresso: alla qual cosa io credo che abbastanza non abbiano posto mente quelli, cui è sembrato, che l'attenzione abbracci a dirittura più cose al primo tratto.

La prontezza e rapidità nel trasferire l'attenzione dall'una all'altra cosa, e la facilità di rilevarne tutto l'insieme dipende poi moltissimo dall'esercizio, e dall'analogia che le cose abbiano collo stato nostro, e le nostre precedenti cognizioni. Quindi un esperto Pittore ad una rapida occhiata rileverà tutti i difetti d'un quadro, che altri non saprà distinguere che con una lunga e minuta considerazione; un esperto Musico leggerà in un momento tutta una riga di note, cioè porterà velocemente l'attenzione sopra una lunga serie di note, per rilevare le quali un principiante è costretto a procedere con una attenzione lentissima; e quindi è pure, che da ciascuno di noi un oggetto noto e famigliare assai più presto si scorre nelle sue parti, e più prontamente si rileva nel tutto, che un oggetto, il qual sia nuovo e sconosciuto. Anzi io dubito ancora, che la stessa chiarezza, con cui, dopo considerate separatamente le parti, si ha la percezione del tutto, proceda assai più dalla maggiore prontezza, con cui l'attenzione scorre di nuovo sopra le parti già note, che da un'attenzione contemporanea che al tutto si presti. AR-

ARTICOLO II.

Della Riflessione.

La riflessione, come abbiamo accennato, è quell' atto con cui l' anima avvertitamente trasporta la sua attenzione dall' una all' altra cosa. Non tutti però i Filosofi han definita questa operazione della mente allo stesso modo. *Locke* per riflessione intende quell' atto solo, con cui l' anima rivolge la sua attenzione sopra se stessa. Ma sebben questa sia una specie di riflessione, non è da dire però che la riflessione consista in questo solo.

L' Ab. di *Condillac* nel *Saggio su l' origine dell' umane Cognizioni* fa consistere la riflessione in quell' atto, con cui la mente applica a vicenda la sua attenzione ora alle cose esterne, ed ora all' idee interiori richiamate per via de' segni, pretendendo pure che senza l' uso di questi aver non si possa riflessione.

Ma io non veggo in primo luogo, perchè se, avendo dinanzi al tempo stesso più oggetti esterni, trasporto l' attenzione dall' uno all' altro, o se in un oggetto medesimo la fisso or su l' una or su l' altra delle sue parti, senza richiamare veruna idea interiore, ciò non abbia a dirsi riflessione.

Non veggo in secondo luogo, che per richiamare l' idee interiori, e per l' uso della ri-

riflessione, i nomi od altri segni abbiano assolutamente a credersi necessarj. Quando io miro una persona, che abbia qualche somiglianza con altra che abbia veduto innanzi, s' io voglio farne il confronto in me medesimo, non basta egli che ne richiami l' immagine, ancor che il nome mi sia ignoto?

La stessa risposta può anche applicarsi alla definizione, che ne dà *Bonnet* nel *Saggio anal. sulle Facoltà dell' Anima*, chiamandola „ il risultato dell' attenzione, che presta l' anima all' idee sensibili comparandole, e vestendole di segni o di termini, che le rappresentino „, e pretendendo egli pure, che alla riflessione i segni assolutamente richieggansi.

Lo stesso Ab. *Condillac* nel *Trattato delle Sensazioni*, e più chiaramente nel transunto ragionato, che n' ha aggiunto al *Trattato degli Animali*, un' altra definizione ce ne fornisce, chiamando riflessione qualunque passaggio dell' attenzione dall' una all' altra impressione, e recando la similitudine di un raggio, che dall' uno all' altro corpo sia riflettuto.

Ma come troppo ristretta era la prima definizione, così troppo estesa è la seconda. Imperocchè, se il passaggio dell' attenzione dall' una all' altra cosa non è avvertito e deliberato, ma nasce meccanicamente dalla forza successiva delle impressioni, che l' attenzione per se rapiscano (il quale appunto è [illegible]ello stato, che chiamasi di *distrazione*), non può certamente più nominarsi *ri-*

Il

Il P. *Mako* (*Metaph.* N. 382.) la ripone in quell' atto, con cui in un oggetto composto si prende a considerare attentamente ciascuna parte : e questo pure è certamente un atto della riflessione, ma non è il solo.

Per riflessione adunque noi intendiamo qualunque trasporto avvertito e deliberato dell' attenzione dall' una all' altra cosa, o sia che l' anima la rivolga alla considerazione di se medesima, e delle sue interne operazioni e modificazioni, il che da' Francesi si chiama *ritorno dell' Anima sopra se stessa*, o sia che dalle cose esterne la trasporti all' idee interiori, o che la trasferisca da un oggetto esterno ad un altro, o dall' una all' altra parte di un oggetto medesimo. Ove però il passaggio dell' attenzione dall' una all' altra cosa non sia avvertito e deliberato, più nol chiameremo *riflessione*, o il chiameremo tutt' al più col termine di *riflessione passiva*, di cui altrove avrem pur occasione di ragionare.

CAPO III.

Dell' Intelligenza.

Come il trasporto dell' attenzione dall' una all' altra cosa ne faccia nascere il *confronto*, e come da questo derivi la *cognizione*, o l' atto di scoprire le loro relazioni, e rilevare in che esse convengano o disconvengano, già si è nella Logica abbastanza spiegato.

Abbiamo ivi pure veduto, che quest' atto s'appella semplicemente *cognizione*, finchè si limita al solo scoprimento della convenienza o disconvenienza che due cose hanno fra loro; ed acquista il nome di *giudizio* quando oltreciò positivamente s' afferma che esse tra lor convengono o disconvengono.

Or è da notare, che questa convenienza il più delle volte non è riposta, che nell' essere una cosa compresa nell' altra. Quando io affermo *la neve è bianca*, altro non dico, se non che l' idea del color bianco è compresa nell' idea della neve: quando affermo che *il cane è un animale*, non dico altro, se non che nell' idea composta del cane sono comprese fra l'altre anche l' idee delle qualità che son comuni a tutti gli animali, e che quindi il cane è contenuto nel genere degli animali.

Ove non possa immediatamente conoscersi a motivo della loro distanza, se una cosa sia compresa nell'altra, cercasi allora se sia contenuta in alcuna di quelle classi più vicine, che già si sa esser nell' altra comprese; e in ciò appunto consiste il *raziocinio*. Così non vedendo immediatamente, se l' aria sia contenuta nella classe de' corpi, si osserva, se ella contengasi nella classe delle cose solide, o delle cose gravi, che già sappiamo esser comprese nella classe de' corpi; e poichè troviamo coll' esperienza, che nell' una e nell' altra di quelle classi l' aria è compresa di

fat-

fatto, conchiudiamo che nella classe de' corpi ella è pur contenuta.

Tale è l' ordinario andamento del raziocinio, cui perciò un moderno Filosofo rappresenta coll' immagine di tre piccole cassettine, di cui l' una *A* (aria) sia contenuta in una seconda *B* (cose solide), la qual contengasi in una terza *C* (corpi); e da cui s' inferisca, che *A* essendo contenuta in *B*, si contenga per conseguenza anche in *C*.

Di tutto il rimanente che spetta così agl' interni giudizj e raziocinj, come alle proposizioni ed alle argomentazioni, con cui esternamente s' esprimono, tanto estesamente nella Logica si è favellato, che null' altro crediamo dover aggiungere.

C A P O IV.

Della Memoria.

Poco però all' Uom gioverebbero le Facoltà di sentire, di riflettere, e di conoscere, se cessata l' impressione degli oggetti presenti più alcuna traccia non ne restasse. Allontanati gli oggetti l' anima sarebbe tosto sepolta in un bujo profondo, ed ogni nuova impressione sarebbe sempre come la prima.

Ma, oltre alle Facoltà accennate, di una quarta egli è stato fornito, che è quella di ricordarsi, ossia la *memoria*, facoltà importantissima, per cui oltre all' impressioni attua-

tuali ei diviene in certo modo padrone ancora delle passatte.

La *memoria* si è da noi definita nella *Logica* (pag. 104.) la facoltà che ha l'anima di ritenere, o di aver nuovamente presenti l'idee e le nozioni delle cose passate, e riconoscerle.

Il ritenere l'idea di un oggetto, anche dopo ch'egli è allontanato, è quell'atto, che da *Locke* si nomina *contemplazione*: l'aver nuovamente presenti l'idee e le nozioni delle cose passate senza che queste agiscano nuovamente sui sensi, da noi si è detto *reminiscenza*: l'accorgersi che fa l'anima, al ritorno d'un'impressione o d'un'idea, d'averla avuta già altre volte, è ciò che noi chiamiamo *riconoscimento*.

Da tutto questo poi abbiamo distinta l'*immaginazione*, in quanto ella consiste non solamente nel richiamare l'idee delle cose passate, ma nel combinarle eziandio in diversi modi, e formarne di nuovi composti.

Di ciascuna di queste cose, che nella Logica abbiamo appena accennate, noi verremo ora a trattare più ampiamente.

AR-

Articolo I.

Del ritenere presenti l'idee, e le nozioni degli oggetti dopo che son essi allontanati, o della Contemplazione.

Il termine *contemplazione*, oltre al senso ora accennato, comunemente significa ancora il considerare con attenzione un oggetto presente, osservandolo a parte a parte, nel che il *P. Mako*, siccome abbiam detto di sopra, ha riposta la riflessione. Ma siccome *Locke* ha applicato questo termine particolarmente all'atto di ritenere per qualche tempo presente l'idea di un oggetto dopo che egli è allontanato, e questa applicazione è già stata adottata da' Metafisici; così noi pure qui l'useremo nel medesimo senso.

Or potrà chiedersi primieramente, in qual modo veduta, a cagion d'esempio, e odorata una rosa, poi messala in disparte, seguiti l'anima a ritenere a se presente l'idea della figura e del colore, e la nozione dell'odore?

Ciò non può certamente avvenire, se non perchè l'anima seguita a mantenere nelle fibre del cervello quel movimento medesimo, che dalla impressione della rosa vi è stato eccitato. Infin che l'anima è unita al corpo, ella non ha mai, per quanto noi possiam giudicare, veruna percezione o sensazione, ve-

veruna idea o nozione, che dal movimento del cervello non sia accompagnata. Se ciò far potesse indipendentemente da questo moto, mille idee crear si potrebbe a piacer suo, e i ciechi avrebber l'idee de' colori, e i sordi quelle de' suoni, il che non sappiamo, che d'alcuno sia mai avvenuto. Che poi realmente l'idee e le nozioni sieno accompagnate da' movimenti delle fibre del cervello, noi l'argomentiamo, come si è detto già innanzi, da questo istesso, che dopo una lunga e attenta meditazione ci sentiamo nel cervello una stanchezza, un riscaldamento, e talvolta un vero dolore; il che non avverrebbe, se il cervello durante la meditazione si stesse tranquillo.

Del modo però, con cui l'anima seguita a mantener nel cervello il moto prodottovi dall' impression dell' oggetto, è inutile il far ricerca; perocchè abbiam già veduto, che il modo, con cui il corpo agisce sull'anima, e questa sul corpo, alle nostre limitate cognizioni è impenetrabile.

Piuttosto può ricercarsi per qual ragione della figura e del color della rosa noi seguitiamo ad aver presente l'immagine, e niun' immagine abbiam dell' odore (o)?

Al-

(o) Per l'istessa ragione per cui, avendo presente la rosa, ne veggiamo per mezzo degli occhi la figura, ed il colore, ossia l'immagine, e per

Allorchè noi guardiamo la rosa, ogni sua foglia, anzi pure ogni parte della medesima ci fa la sua impressione distinta, poichè ogni raggio di luce, che vien di là riflettuto, va a ferire un diverso punto della retina, e su questa dipinge in piccolo una immagine affatto simile, e nel colore e nella figura, alla rosa, che è di fuori. Quanti sono i punti della retina su cui dipingesi quest' immagine, altrettante probabilmente sono le fibre, che nel cervello ne restan commosse; e siccome l' anima ha di ogni parte della rosa la percezione distinta, così convien dire, che senta distintamente il moto di ciascuna di queste fibre. Allontanata la rosa, se ella vuol seguitare a contemplarla, convien che mantenga in queste fibre il movimento già eccitato; ed ecco perchè di ogni parte della rosa, quanto alla figura ed al colore, ella seguita ad aver presente l' immagine.

Rispetto all' odore, quando noi fiutiamo una

---

per mezzo del naso ne percepiamo soltanto l' odore, non già immagine alcuna: val quanto dire, per quell' istessa ragione per cui non vediamo gli oggetti circostanti per mezzo del naso, ma per gli occhi. Questa è la risposta che farei: perchè non arrivo a penetrare tutta la sottigliezza della questione proposta. Il giudizioso Lettore leggendo la soluzione dell' Autore potrà giudicare della sodezza del quesito.

una rosa, è certo che molte sono le parti odorifere, che da lei escono, e che anch' esse diverse parti debbon ferire de' nervi olfattorj, che si diramano entro alle cavità delle nari, e probabilmente altrettante fibre nel cerebro anche allora ne restan commosse: ma l' anima non è avvezza rispetto all' odore a distinguere, come rispetto al colore, l' impressione che viene da una tal parte della rosa piuttosto, che da una tal altra; la sensazione in lei si fa tutta in solido, e unitamente e come in un punto solo. Quindi è che, siccome un sol punto non forma immagine, così niuna immagine ella può aver dell' odore.

Che avviene adunque? Allontanata la rosa, se ella vuol seguitare a contemplarne l' odore, ritien presente l' immagine della figura e del color della rosa, presente l' immagine dell' atto di fiutarla, e a queste immagini, che non appartengono all' odorato, va unita la memoria di aver provato nel fiutarla una certa sensazione. Se avrà odorato prima un garofano, e poi una rosa, si sovverrà ancora di aver avuto da quello, e da questa una diversa sensazione, e concentrandosi in questa contemplazione, e paragonando le due sensazioni le parrà forse eziandio di sentir nuovamente un principio dell' una e dell' altra; ma vera immagine non potrà mai averne: e quindi è che al termine *idea*, il qual significa propriamente immagine, e che all' odore non può convenire, sostituendo quello di *nozione*,

noi

noi diciamo, che contemplando un odor paſſato ella ha non l' *idea*, ma la *nozione* di queſt' odore.

Lo ſteſſo è per riguardo ai ſapori, al caldo, al freddo, e generalmente al piacere, e al dolore, che non offrendo veruna rappreſentazione eſterna, ma eccitando ſolo un' interna modificazione o grata o ingrata allorchè agiſcono attualmente sui ſenſi, non offrono pure niuna immagine allorchè è ceſſata la loro azione.

Riſpetto ai ſuoni la coſa è un pò diverſa. Udendo il ſuono d' una campana, io provo bensì una ſenſazione in me medeſimo; ma al tempo ſteſſo io conſidero anche il ſuono come ſteſo ſopra tutta la campana, e me ne formo così un' eſterna rappreſentazione. Molto più queſta rappreſentazione io mi formo, allorchè aſcolto più ſuoni contemporanei o ſucceſſivi, che tutti chiaramente diſtinguo, e tutti conſidero come eſiſtenti ſaparatamente sui corpi, da cui mi vengono. Ceſſati che ſieno, io continuo ad averne tuttora queſta rappreſentazione e queſt' immagine eſteriore (p). E perciò in quella guiſa che dei ſuoni attuali noi abbiamo unitamente e *ſenſazione* per la modificazione interna, e *percezione* per l' eſterna rappreſentazione; così de' medeſimi con-

---

(p) Queſta *immagine* che ſi vuol trovare nei ſuoni mi pare alquanto forzata.

conservati per mezzo della contemplazione abbiamo congiuntamente e *nozione* rispetto alla modificazione interna, che ci han prodotto, e *idea* rispetto all' esterna rappresentazione, che ci hanno offerta.

Per la ragione medesima anche dal tatto; siccome nelle impressioni attuali abbiamo e sensazioni e percezioni (sensazioni per le modificazioni piacevoli o dispiacevoli, che ci producono il caldo e il freddo, il duro e il molle, il secco e l' umido, il liscio e lo scabro, il ruvido e il morbido ec.; percezioni per la rappresentazione che indi abbiamo dell' estensione e della figura de' corpi); così allontanato che sia l' oggetto, delle impressioni, che ne abbiamo avuto per mezzo del tatto, ci rimangono o le nozioni o l' idee; secondo che seguitiamo a contemplare o le modificazioni o le rappresentazioni, che ci hanno fatto.

Egli è poi da osservare in 1. luogo, che l' idee e le nozioni si conservano tanto più facilmente e più lungamente, quanto maggiore attenzione si è prestata alle impressioni, che le han precedute. Così un quadro di più figure esaminato diligentemente ci starà fisso dinanzi assai meglio e più lungo tempo, che sol guardato di fuga o di passaggio. E la ragione n'è pur manifesta; imperocchè siccome l' attenzione, per quel che si è detto più addietro, fa che l' impressione diventi più viva, e maggiore per conseguenza risulti il

il movimento nelle fibre del cervello, così egli è naturale, che l'anima debba anche tanto più facilmente e più lungamente poter conservarlo.

In 2. luogo è da notare, che assai più facili sono a ritenersi l'idee, che le nozioni; e infatti allontanata la rosa l'immagine della figura e del colore ci resta impressa per lunghissimo tempo, l'odore per lo contrario presto svanisce, o non ne rimane che un vestigio debolissimo. Ciò pur dipende dalla diversità che passa fra la natura medesima della rappresentazione esterna, e della modificazione interiore. Considerando la figura e il colore della rosa, io trasporto l'attenzione da un punto all'altro, e tante vive rappresentazioni mi formo, quanti sono i punti che in lei considero. Rimossa adunque la rosa, e continuando a pensare alla sua immagine, non è ad una sola rappresentazione ch'io penso, ma scorro rapidamente coll'attenzione su tutti i punti distinti, di cui mi rimane l'impressione; e questa moltiplicità di rappresentazioni, che seguo ad avere, è quella che chiara mi conserva la rappresentazione o l'idea totale. All'incontro nell'odore io non distinguo estensione, io non distinguo impressioni contemporaneamente moltiplici; l'impressione mi si riduce ad un punto solo. Egli è perciò troppo chiaro, che questa impressione mi si dee dileguare assai più presto, e quand'

quand' anche duraſſe egualmente, con minor forza però io debbo ſentire la durata di queſto ſol punto, che quella di tutti i punti di una rappreſentazione inſieme uniti.

Al preſto dileguamento delle nozioni, un altro motivo ancor s' aggiunge. L' anima durà fatica grandiſſima a tenerſi fiſſa lungamente ſopra un medeſimo punto; di uno sforzo grandiſſimo per conſeguenza è meſtieri per continuar a penſare ad una modificazione, sforzo che ella ordinariamente ricuſa. Al contrario per ſeguitar a penſare ad una rappreſentazione aſſai minore sforzo richiedeſi, perciocchè ella traſporta ſucceſſivamente e alternatamente l' attenzione a varj punti, il che fa conſeguentemente aſſai più volentieri e con minore fatica.

E' ſtato oppoſto, che un ſuono, ſiccome quello di una canna d' organo, benchè ſemplice, può ritenerſi lunghiſſimo tempo, e ripeterſi fra noi medeſimi, ed imitare a talento. Ma è da avvertirſi in primo luogo, che il ſuono, come ſi è accennato già nella *Logica* (pag. 161.), non è mai propriamente ſemplice, ma compoſto del tono fondamentale, e delle ſue conſonanze. In ſecondo luogo il ſuono non ci offre ſolamente una ſenſazione (di cui ſoltanto quì parlaſi), ma ancora una rappreſentazione, come s' è detto pocanzi, ed oltre una certa eſtenſion ſimultanea, che vi figuriamo, proporzionata al corpo ond' egli eſce, vi riconoſciamo l' eſten-
ſion

sion successiva nella sua durata; sicchè non viene a considerarsi da noi come un punto, ma come una linea continuata per tutto il tempo che segue a farsi sentire.

Articolo II.

Del ravvisare le impressioni rinnovate, o del Riconoscimento.

Il *riconoscimento* è quell' atto, con cui al rinnovarsi di una impressione l' anima non solo s' accorge di questa impressione, ma si accorge eziandio d' averla avuta altra volta.

Di questo fatto la più parte de' Metafisici non dan niuna spiegazione. *Bonnet* nel suo *Saggio di Psicologia* tenta di darne una spiegazione meccanica. " Per concepire, egli dice, che la reminiscenza (col qual nome egli intende ciò che noi chiamiamo riconoscimento) si può spiegare in una maniera meccanica, basta supporre, che l' impressione fatta sull' anima dalle fibre mosse per la prima volta non sia precisamente la stessa, che vi producono, quando al medesimo modo son mosse per la seconda, o terza, o quarta volta. Il sentimento, che questa diversità di impressione cagiona, è la reminiscenza ".

Ma oltrecchè una siffatta supposizione è totalmente gratuita, ella contiene poi anche una manifesta petizione di principio. Imperocché

rocchè affine di sentire la diversità delle due impressioni, converrebbe che l'anima alla seconda volta si ricordasse precisamente del modo con cui è stata affetta la prima, e chiaramente riconoscesse quella prima impressione; sicchè il riconoscimento sarebbe necessario per avere il riconoscimento.

La cosa però non è difficile a spiegarsi senza ricorrere ad alcun meccanismo. Incontrandoci con taluno da noi veduto altre volte, egli accade sovente, che sulle prime non lo sappiam riconoscere, finchè o a noi medesimi non sovvengono, o da altri non ci son suggerite le circostanze del tempo, del luogo, della società ec. in cui l'abbiamo veduto. Or fino a tanto che la sua vista non ci risveglia niuna idea, benchè veduto l'avessimo le migliaja di volte, per noi è sempre come la prima, nè mai ci accorgiamo d'averlo altre volte avuto dinanzi. Allorchè ci sovvengono le circostanze del tempo, del luogo ec., noi riconosciamo d'averlo altra volta veduto, perchè ne troviamo, a così dire, in noi duplicata l'immagine, l'una congiunta alla serie delle rappresentazioni, che attualmente insieme con lui ci son fatte dagli altri oggetti presenti, l'altra congiunta alla serie dell'idee che ci si risvegliano del luogo, del tempo, e dell'altre circostanze, in cui l'abbiamo veduto prima. Questa doppia immagine, o per parlare più precisamente, quell'idea che noi abbiamo di lui oltre alla sua

rap-

rappreſentazione attuale, fa che lo ſteſſo oggetto da noi ſi conſideri e come preſente e come aſſente, e che quindi ſiamo conſcii a noi medeſimi di averlo altre volte veduto. Se due ſono le ſerie d' idee delle circoſtanze paſſate, che la ſua preſenza ci detta, noi ci ricordiamo d' averlo veduto due volte; ſe tre, tre volte; ſe niuna, non ne abbiamo reminiſcenza, nè riconoſcimento neſſuno.

Di quì appare non eſſere il *riconoſcimento* che un effetto della *reminiſcenza* nel ſenſo, in cui queſto termine da noi ſi prende, cioè del rinnovamento, che all' occaſione di un oggetto preſente in noi ſi fa dell' idee di altri oggetti, che altre volte ci ſono ſtati con lui preſenti, ma attualmente nol ſono.

Due caſi però ſon quì da notarſi. L' uno è quando l' oggetto ci divien famigliare, nel qual caſo non ci ſi riſveglia più niuna ſerie determinata d' idee, ma abbiamo invece una reminiſcenza rapida, e abituale, dirò così; di varie circoſtanze in cui l' abbiamo veduto, e il riconoſcimento diventa anch' eſſo abituale e prontiſſimo.

L' altro è quando ne abbiamo un riconoſcimento incerto ed oſcuro. Avvien ſovente, che al rivedere una perſona reſtiam dubbioſi, ſembrandoci pure d' averla veduta altre volte, ma non ſapendo bene aſſicurarcene. Ciò dipende da un leggier movimento, che la fibra del cervello attualmente agitata comunica all' altre che inſieme con lei ſono ſtate a-

girate altre volte, ma così piccolo, che non è atto a risvegliare niuna idea precisa. Egli è chiaro però, che anche in questo caso qual principio d'oscuro riconoscimento, che abbiamo, nasce dal sentire in noi oltre alla percezione della persona presente qualche altra cosa di più. Infatti tenendo dietro a questo leggier movimento, e rinforzandolo coll' attenzione, arriviamo sovente a trarne alcuna idea, la qual poi basta a risvegliar tutte l'altre, come accade ne' fuochi artificiali, ove una picciola scintilla accende tutta la macchina. Il nome o qualche altro piccolo indizio è spesso sufficiente a sparger lume su tutto il resto. Spesso però a dispetto di tutti gli sforzi niuna idea ci si rischiara, e allora il dubbio ci resta intero, e così la reminiscenza come il riconoscimento rimane oscuro ed incerto siccome prima.

ARTICOLO III.

Dell' aver nuovamente presenti le nozioni e l'idee delle cose passate, o della Reminiscenza.

Quanto è facile a spiegarsi il *riconoscimento*, altrettanto è difficile il render ragione della *reminiscenza*, cioè del modo, con cui rinnovansi le nozioni e l' idee delle cose passate, senza che queste agiscano nuovamente sui sensi. Noi

Noi certamente non prenderem qui a rammentare nè le cellette ove l'idee si vanno ad appiattar nel cervello, e da cui sbucano poi nuovamente al bisogno; nè i sigilli o i caratteri con cui vi s' improntano, e dove l'anima corre a rileggerle quando le aggrada; nè i solchi e le piegature che nel cervello si fanno e vi si mantengono; nè altre sissatte ipotesi immaginarie, con cui il mistero della reminiscenza alcuni han preteso di dichiarare.

L'Ab. di *Condillac* nel *Saggio sull' origine dell' umane cognizioni* dice semplicemente: che le idee si legano l' una coll' altra per modo ignoto, e per modo ignoto risvegliansi scambievolmente; nel *Trattato delle Sensazioni* (Part. 1. Cap. 2.) mostra di credere con *Elvezio* che il moto eccitato una volta nelle fibre continui sempre; ma se n' è egli medesimo poi disdetto nei *Principj dell' arte di pensare* (Part. 1. Cap. 9.); e certamente come possa il moto di una fibra durare per molti anni, e senza che l' anima se ne avvegga, non è sì facile a concepire.

Robinet (*De la Nature* Cap. 28.) dice in cambio, che una fibra mossa ad un certo modo acquista della disposizione a quella specie di movimento, e che agitata sovente dallo stesso moto, ne prende l' abitudine; che molte fibre mosse successivamente in un certo ordine, acquistano pure una disposizione a muoversi nel medesimo ordine, e che mosse in quest'

quest' ordine frequenti volte, se ne formano parimente un' abitudine, la qual lega nel cervello tutti i loro moti, e tutte l' idee che portano all' anima; finalmente che questa abitudine è la memoria, e che la facilità delle fibre a riprodurre i medesimi moti forma la reminiscenza.

La stessa cosa ha espresso più largamente *Bonnet* nel *Saggio analitico sulle facoltà dell' anima*, dicendo che le fibre del cervello, dal cui moto risultano le sensazioni, comunican tutte o mediatamente o immediatamente le une colle altre; che quando un oggetto ha fatto impressione sopra una fibra, lascia in essa una tendenza a moversi al medesimo modo; che in conseguenza di questo se ella verrà agitata da una fibra vicina mossa con lei altre volte, ella si moverà a quel modo determinato, e risveglierà nuovamente l' idea del suo oggetto; che all' incontro le fibre, le quali non abbiano ancor sentite l' impressioni degli oggetti, non avendo ancora avuta quella determinata tendenza al moto, non essendo ancora state dagli oggetti montate a quel modo determinato, per lo scotimento delle fibre vicine o non si moveranno, o il loro moto non desterà alcuna idea; e così del resto.

L' ipotesi è certamente ingegnosa; ma resta a spiegar tuttavia qual sia questa comunicazione che le fibre del cervello hanno tutte fra loro, qual la maniera con cui il moto dell'

dell' une passa nell' altre, quale spezialmente quella tendenza al moto, che acquistano dopo l' impressione degli oggetti, per cui, in qualunque maniera sian dopo agitate dalle fibre vicine, si debbano sempre muovere in quella foggia determinata, e risvegliare l' idee degli oggetti corrispondenti, al contrario innanzi d' aver sofferta l' impressione di questi oggetti, non abbiano dalle fibre vicine ad esser mosse giammai, o se il sono, niuna idea mai non abbiano ad eccitare.

A spiegar tutte queste cose un' ipotesi semplicissima io m' era formata una volta (1). In quella guisa che le fibre de' nervi da molti son riguardate come altrettanti sottilissimi tuboletti, penetrati da un agilissimo fluido, a cui si è dato il nome di spiriti animali, così della stessa natura io riguardava le fibre del cervello, che pur sappiamo essere una continuazione di quelle de' nervi. Solo immaginava, che i tuboletti componenti le fibre del cervello comunicassero bensì fra loro, ma che le comunicazioni restasser chiuse infino a tanto che dalle correnti degli spiriti animali non fossero aperte.

Con questa ipotesi pareami di spiegare tutto il meccanismo non meno della sensibilità che della memoria facilissimamente. Quando

 un

(1) V. *Compendio* di LOCKE, Append. al Cap. X. del Lib. II.

un obbjetto, lo diceva, fa impreſſione ſopra d'alcuna parte, premendo la fibra nervea, ſu cui agiſce, obbliga il fluido contenuto a ſcorrere al luogo di eſſa entro il cervello; e dal ſuo moto quivi all' anima comunicato naſce la *ſenſazione*. Se due o più oggetti operano contemporaneamente ſu varie fibre, varie correnti ſi eccitano; rotti gli oſtacoli riſpettivi, queſte correnti ai punti riſpettivi di unione ſi vengono ad incontrare, e s' aprono altrettante comunicazioni ſcambievoli, le quali coſtituiſcono ciò che chiamaſi *aſſociazione d' idee*. Occorrendo che uno di queſti oggetti dopo qualche tempo agiſca nuovamente ſulla fibra corriſpondente, il fluido in eſſa contenuto partecipa il ſuo moto anche a quello, che è nelle fibre con cui la comunicazione è già ſtata aperta, e ſi deſtano anche l' idee aſſociate, il che forma il meccaniſmo della *reminiſcenza*. Nelle fibre, che non hanno ſofferta l'impreſſione eſterna, il moto non può comunicarſi, perchè gli argini tuttavia intatti lo impediſcono, ed ecco perchè niuna idea può mai deſtarſi, la quale non ſiaſi già prima acquiſtata pei ſenſi. Se una fibra ſtata lunghiſſimo tempo ſenza aver più niuna impreſſione, i ſuoi punti d'unione coll'altre fibre verranno a richiuderſi, le fibre aſſociate più non potranno comunicarle il loro moto, l' idea corriſpondente più non potrà eccitarſi; ed ecco in qual guiſa perdeſi la memoria dell' idee. Quando è libera la comunicazione

tra

tra varie fibre, il moto passa agevolmente dall' una all'altra; ed ecco in qual modo per varie concatenazioni sovente si corra da un' idea a mille altre disparatissime.

Parecchi altri fenomeni della memoria io veniva in questa maniera agevolmente spiegando. Non ho creduto però di dovermi sopra di essa fermar più di quel o che a mera ipotesi conveniva; nè per altro or qui nuovamente l' accenno, se non perchè la sua semplicità potrebbe per avventura servire a taluno come di una immagine, a cui riportare più facilmente i principali fenomeni della memoria, per contemplarli così con più comodo riuniti sotto un sol punto di vista.

Quello adunque, che in ciò veramente sappiamo, egli è in 1. luogo, che l' idee delle cose passate non si risvegliano, se non all' occasione di qualche impressione o idea presente, con cui si trovino associate.

2. Che queste associazioni derivano da tre cose principalmente, cioè dalla connessione di luogo e di tempo, dalla somiglianza, e dalla reciproca dipendenza (1). S'io ho veduto jeri un

(1) Nella prima edizione avevamo aggiunto anche i segni artificiali, come sono per esempio i nodi che fannosi sui fazzoletti, e le cartoline che pongonsi nelle tabacchiere, e ne' libri per risovvenirsi d' alcuna cosa; e come son pure i nomi medesimi delle cose, che sono altrettanti se-

un oggetto in un tal luogo, e ad una tal ora, rivedendo l' oggetto ricordomi anche dell' ora e del luogo, rivedendo il luogo mi ricordo dell'ora e dell'oggetto. Allorchè miro un ritratto di persona a me nota, mi si presenta tosto l'idea dell'originale. Allo stesso modo la vista del fumo ci desta l'idea del fuoco da cui proviene, la vista di un serpente ci risveglia l'idea del morso, del veleno, e della morte, che può derivarne.

Or ciò premesso: che l' attuali impressioni lascino realmente nel cervello un qualche vestigio di se medesime, cioè una qualche modificazione, la quale serva a risvegliarne l'idee novellamente, noi abbiam certo molte ragioni d'argomentarlo. Imperocchè noi sappiamo che una ferita, un colpo apopletico, o una grave malattia nel cervello ha spesso cancellato o in tutto o in parte la memoria delle cose passate, il che far non poteva se non cancellandone i segni (1); osserviamo di più

segni inventati dagli Uomini per richiamarne l'idee. Ma questa quarta classe or s' è tolta, perchè riducesi a quelle prime, essendo propriamente la connessione del luogo e del tempo, o del motivo, per cui l'idea si è legata al segno artificiale, quella che al vedere o udir nuovamente il segno fa risovvenire l'idea.

(1) Nella peste d' Atene, che avvenne sotto Pericle al secondo anno della Guerra del Pelopon-

più, che la memoria ſuol eſſer di molto proporzionata alla ſteſſa coſtituzion ſiſica del cervello, e quindi ne' fanciulli, in cui la ſoſtanza di eſſo è ancor molle, troviamo ſomma facilità di memoria, ma non durevole; nei vecchi, ove la ſoſtanza del cervello è più rigida e più dura, veggiam tenaciſſima la memoria delle coſe antiche, ma difficiliſſima quella delle recenti.

Che queſti veſtigi, o queſte modificazioni rimaſte nel cervello abbiano qualche ſcambievole comunicazione fra loro, da ciò pure il raccogliamo, che l' idee aſſociate ſono le ſole che ſi risvegliano ſcambievolmente.

Ma quali ſieno queſti veſtigi, quale la loro comunicazione, e in qual modo la ripetuta impreſſione di una coſa risvegli l' idee delle altre aſſociate, in niuna maniera può accertarſi.

Senza più adunque ricercare di queſto; noi faremo invece alcune altre oſſervazioni. E in

ponneſo, dice TUCIDIDE (L. 2. c. 49.) che di quelli che ne camparono, alcuni perdettero sì fattamente ogn' idea del paſſato, da non più riconoſcer nemmeno i loro amici. Lo ſteſſo diceſi nelle *Memorie dell' Accademia delle Scienze di Parigi per l' anno* 1711., eſſere avvenuto ad un fanciullo di nove anni, che per graviſſimo e lungo dolor di teſta dimenticò interamente finanche la ſua lingua nativa.

1. luogo che l'attenzione si è quella, la quale fa che l'impressioni, siccome sono più vive, così si stampino nel cervello più profondamente, si leghino più strettamente fra loro, vi restino più lungo tempo, e più facilmente se ne destino all'occasione l'idee corrispondenti.

2. Che questo avvien tanto più, quanto più frequentemente ripetonsi o le impressioni o l'idee delle medesime cose.

3. Che assai più facilmente per la ragione accennata nell' Articolo I. si risveglian l'idee propriamente dette, cioè quelle delle cose che presentano immagine, come sono le figure, i colori ec., che le nozioni delle cose che non presentano immagine, come sono gli odori, i sapori ec.

4. Che talvolta ci si risvegliano le stesse idee o nozioni delle cose, e talvolta solamente i loro nomi. Anzi osserva acconciamente *Sulzer*, (1) che noi ragioniamo più sovente sulle parole, che sulle idee, alla maniera appunto che gli Algebristi più operano sulle lettere, che sulle quantità per esse rappresentanti. Ciò avvien però più sovente rispetto alle nozioni, che rispetto all' idee; appunto per-

---

(1) *Dell' influenza reciproca della ragione sul linguaggio e del linguaggio sulla ragione*. V. Scelta d' Opuscoli interessanti Tom. I. in 4. pag. 115. Milano 1775.

perchè queste, come s'è detto poc'anzi, più facilmente da se medesime si presentano, ed anche senza de' nomi (i quali finalmente non sono anch'essi, che tante idee, cioè rappresentazioni o de' suoni con cui si pronunziano, o dei caratteri con cui si scrivono) più facilmente si possono richiamare: laddove le nozioni senza de' segni, come difficilmente conservare si possono alla contemplazione, così difficilmente si possono richiamare alla memoria. L'Ab. di *Condillac* nel *Saggio su l'origine dell'umane cognizioni* alla memoria delle idee dà il titolo di *immaginazione*, a quella de' segni conserva il titolo generico di *memoria*: nel *Trattato* poi *delle sensazioni* chiama *memoria* anche quella delle idee, ma in quanto richiama le cose come passate, e la dice *immaginazione* allorchè le risveglia con tanta forza, che sembrin presenti. Noi qui più semplicemente diremo l'una *memoria dell'idee*, o *delle nozioni*, e l'altra *memoria de' segni*; e riserberemo al seguente Articolo il dichiarare che cosa intender si debba per immaginazione.

5. E' pur da osservare, che rispetto alla memoria l'anima è più sovente passiva, che attiva. L'idee, come abbiam detto, non si risvegliano che per via d'associazione, onde non è in poter nostro il richiamare quandochessia quelle che più ci aggradano o impedire, che non si destino quelle che non vorremmo. Ella è però anche attiva, in quan-

to allorchè all' occasione di qualche idea bramiamo di richiamarne alcun' altra, come allorquando parlando d' una Persona vogliam sovvenircene il nome, dessa è che cerca destare il moto nelle fibre comunicanti, a cui questa idea è annessa; il qual moto ora si eccita a dirittura nella fibra, che si desidera, e la bramata idea presentasi prontamente; ora si desta prima in altre fibre vicine, e si offrono prima altre idee a lei relative, alle quali tenendo dietro si giugne poi finalmente anche a quella che si ricerca; or nella fibra, che si vorrebbe, il moto mai non si desta, e dell' idea desiderata noi siamo allora costretti a restar senza (1).

6. E' da notare che la memoria spezialmente delle parole a forza di molte ripetizioni al fine diventa abituale in maniera che richiamata la prima, le altre succedonsi da se medesime, senza che quasi l' azione dell' anima più v' abbia parte. Così avviene per esem-

(1) Intorno a questo si veggono de' fenomeni singolari: alcuni hanno prontissima la memoria intera de' nomi, altri non ne ritengono che la desinenza, altri ricordansi del principio senza poter richiamare il restante. Ciò dee provenire dall' abito fatto dai primi di fissare l' attenzione, allorchè odono i nomi, egualmente su tutto il complesso della parola, e dagli altri di fissarla più particolarmente sul principio e sul fine della medesima.

esempio di una serie di versi, che uno abbia ben imparato, ove basta la prima parola a far sovvenire tutto il restante. Ciò nasce dall' essersi per le frequenti ripetizioni collegate strettamente queste parole l'una coll'altra, e abituati gli spiriti animali, (o qual altro sia l'agente che risveglia il movimento nelle fibre del cerebro) a correre ordinatamente dall'una all'altra delle fibre, a cui queste parole sono congiunte. Diffatti qualunque interrompimento, per esempio l' interposizione di una nuova parola, basta sovente a guastare tutta la serie, ed a togliere la memoria di tutto quello che segue: anzi sovente il sol timore di perdersi, come osserva *Bonnet*, è motivo bastante a introdurre una nuova idea, e a rompere il filo di tutto il restante.

7. Che sebbene a forza di molte ripetizioni si possa mettere a memoria anche una serie di parole, che non s' intendano o non abbian fra loro niuna relazione, l' analogia però fra le parole e l' idee da quelle significate, e più l' intrinseca relazione fra le idee medesime contribuiscon di molto a facilitar la memoria. Infatti assai più agevolmente s' imparerà un discorso espresso in una lingua famigliare, che in una straniera; più facilmente ancora se questo discorso tratterà di cose già conosciute; e vie più facilmente se le cose vi saran trattate con nitidezza e con ordine, secondo le loro relazioni scambievoli, e la scambievole lor dipendenza. In questi

casi

casi le associazioni, che già passano delle idee tra loro, e di queste colle parole, servono ad agevolar maggiormente l' associazione delle parole medesime, che si vogliono mettere a memoria.

8. Che una distinzione si dee fare tra *dimenticarsi*, e *non ricordarsi*: chi sa d' aver avuta un' idea e non può richiamarla, si dice esserlene dimenticato; chi non sa nemmeno d' averla avuta è quegli che non si ricorda. Uno parlami d' una Persona, che asserisce essermi nota, ma di cui nulla a me sovviene; io dico allora di non ricordarmene. Cerco il nome di una Persona, che so d' aver inteso o proferito altre volte, e che or non posso richiamare; dico d' averlo dimenticato. Il non ricordarsi adunque esclude ogni reminiscenza; il conoscere d' essersi dimenticato suppone un principio di reminiscenza.

9. Che varj esempj abbiamo, sebben non sieno molto frequenti, di memorie prodigiose. In ciò gli Antichi assai lodaron *Temistocle*, *Mitridate*, *Lucullo*. Fra i moderni fu celebre in Italia *Magliabecchi*. *Winklero* dice, che *Vallis* illustre matematico potè allo scuro, e perciò facendo tutti i calcoli a mente, estrarre la radice quadrata da un numero di quaranta e più cifre. *Bonnet* racconta di se medesimo di aver composto e ritenuto a memoria l' introduzione; e i quarantacinque primi paragrafi del suo Saggio analitico sulle facoltà dell' anima, prima di scriverli.

10.

10. Finalmente che nella memoria egualmente perniciosi sono i due estremi, la troppo e la troppo poca facilità. Quegli che non sa legare insieme l' idee, nè richiamarle, è stupido o scemo. Quegli in cui le idee, solo per essersi presentate insieme, si legano con tanta facilità e tanta forza, che più non è padrone di separarle, agevolmente piega alla pazzia, qualora avvenga che per tal modo in lui si unifcano delle idee strane e incompatibili. Una facilità di memoria la qual fornisca al bisogno l' idee che si cercano, e che in tal modo agevoli l' uso della riflessione, del giudizio, e del raziocinio, in luogo di distornarlo, è quella che è più da desiderarsi.

ARTICOLO IV.

Dell' Immaginazione.

L' immaginazione è stata variamente definita da varj. L' Ab. di *Condillac* n' ha dato egli solo diverse definizioni in diversi luoghi, or prendendola nel senso di ciò che noi abbiamo chiamato *memoria delle idee* (*Oeuvres* Tom. I.); ora opponendola a questa medesima col chiamarla *memoria* allorchè rinnova l'immagini debolmente, sicchè si riconoscano come passate, e dicendola *immaginazione* allorchè le rinnova con tanta forza, che sembrin presenti (Tom. 3. p. 28.); or dicendo

do che la parola *immaginazione* è tratta dalla facoltà di rappresentare l' idee astratte con immagini sensibili (Tom. 2. p. 323.) : or finalmente asserendo , che pigliata nel senso più esteso ella vuol dire la facoltà di combinare le qualità degli oggetti, e formarne de' composti , di cui la natura non offre verun modello (Tom. 3. p. 163.).

Ciò , ch' ella ha di comune colla memoria , è il rinnovamento delle idee passate : ciò che la distingue è in 1. luogo la vivacità con cui queste rinnovansi ; in 2. luogo la forza ch' ella ha di combinarle per varj modi , nel che si comprende eziandio quella di vestire con immagini sensibili le nozioni astratte.

L' immaginazione adunque potrà da noi definirsi la facoltà di aver vivamente presenti l' immagini delle cose passate , e di combinarle e comporle variamente a nostro piacere.

Or cominciando dalla vivacità delle rappresentazioni , finchè l' idee delle cose passate risveglians leggiermente , e come in lontananza , ella non è che *memoria* ; allor si chiama *immaginazione* , quando risveglianſi vivamente per modo, che le cose rassembrino come vicine e presenti.

In questo la forza dell' immaginazione 1. e talvolta sì grande , che ne fa credere realmente e attualmente esistente fuori di noi ciò che non esiste se non nella semplice fantasia. Un esempio famigliarissimo ne ha ciascuno nei sogni , in cui quante cose non ci par egli
di

di vedere e di toccare, le quali o non hanno mai esistito, o certamente a' nostri sensi non sono allora presenti?

2. Ella arriva anche talvolta a trasformare le sensazioni attuali, e a far apparire gli oggetti presenti diversi affatto da quel che sono. Un' ombra veduta di notte nella mente di un Fanciullo timido, o d'un Uom debole, diventa un orribil fantasma. Un delirante, ed un pazzo nelle persone e nelle cose, che ha dinanzi, non vede che le immagini stravaganti, che gli presenta la sua fantasia alterata.

3. Talvolta ci rende anche affatto insensibili alle attuali impressioni, occupando tutta l' attenzione nelle sole immagini risvegliate. Così un Uom vivamente assorto nella contemplazione d' un suo affare o di una sua lite, passeggerà per le contrade più popolate senza avvedersi di quei che incontra, senza accorgersi de' rumori che gli percuoton l'orecchio, e senza sentir nemmen gli urti, che d'una o d'altra parte riceve: così *Archimede* occupato ne' suoi studj non si accorse della presa di Siracusa: così il Prete di Calama alienandosi spontaneamente da' sensi più non sentiva nemmen le punture e le scottature, il che (se la cosa era senza impostura) non poteva egli fare alimenti, che occupandosi intensamente colla forza della sua immaginazione in qualche profondo pensiero. Anche *Cordano* dicea di se medesimo (*De Varietat.*

Lib.

Lib. VIII. Cap. 43.), che a ſuo talento ei metteaſi in una tale aſtrazione, che appena udiva leggermente le voci di chi parlava, ſenza più intenderne il ſenſo.

4. Speſſo al contrario ella ci fa avere delle ſenſazioni là dove niun oggetto opera realmente ſui ſenſi. Ciò che accade ſingolarmente agli ammalati; che diconſi *immaginarj*, i quali credono di ſentire il mal che ſi fingono: e ciò perchè l' immaginazione ſcotendo fortemente le fibre del cervello a cui è anneſſa una data ſenſazione, fa che all' anima ſembri di aver realmente ſiffatta ſenſazione. Di queſto pure un eſempio ſingolariſſimo ci riferiſce il *P. Malebranche* (*Recherche de la Verité* Part. 2. c. 7. n. 2.) là dove dice, che una fanteſca obbligata a far lume, mentre alla Padrona fu tratto ſangue dal piede; all' incidere della vena fu preſa da tal raccapriccio; che per più giorni al luogo ſteſſo del piede, ov' ella veduto avea infiggere la lancetta, ſentì un dolore viviſſimo; che la coſtrinſe a dovernene ſtare a letto; di che certamente altra cagione (ſe il fatto è vero) non può arrecarſi, fuorchè la forza dell' immaginazione, la quale ſerbando ſempre a lei preſente la lancetta infiſſa nel piede, facea che così ne ſentiſſe il dolore, come ſe realmente ne foſſe punta.

Aſſai più oltre ſi reca da molti la forza dell' immaginazione, e vuolſi fra l' altre coſe, che molti parti moſtruoſi, e que' ſegni o quel-

o quelle macchie che spesse volte appajon nei feti, e che chiamansi volgarmente col nome di *voglie* o di *brame*, dipendano dall' immaginazione medesima delle madri. Ma in qual maniera l'idea, che abbia la madre di una fragola per esempio, o d' una ciriegia, e il desiderio che senta d' averne e di mangiarne, possa scolpire nel feto, che è un Essere da lei totalmente distinto, la figura e il colore di questa fragola o di questa ciriegia, è certamente troppo difficile a comprendersi; e tutti i Fisiologi ormai convengono concordemente, che queste macchie (le quali poi anche per lo più così assomigliano alle ciriegie, o alle fragole, o a tali altre cose, come le nuvole ai leoni, o ai cavalli, o alle genti armate, che la fantasia de' riguardanti talvolta vi raffigura) dipendono da accidentali lacerazioni de' minimi vasi, o del tessuto cellulare ne' feti medesimi, senza che l'immaginazione delle madri vi abbia veruna parte.

Circa alla forza dell' immaginazione nel combinare l'idee in diversi modi, e formarsene delle rappresentazioni affatto nuove, un esempio sensibile ne abbiamo ne' Poeti, e ne' Pittori. Come avrebbe egli potuto *Virgilio* nel secondo dell' Eneide si ben dipingere l'incendio di Troja, e le minute circostanze de' varj fatti che ivi racconta, se la sua immaginazione non gli avesse questi fatti così vivamente posti dinanzi, come se stato ei ne fosse

fosse attual testimonio e spettatore? Quindi è che una viva immaginazione ne' Pittori e ne' Poeti richiedesi essenzialmente, da questa dipendendo quella prontezza nell'inventar cose nuove, e quella energia nel dipingerle con vivacità ed evidenza, per cui principalmente le loro opere sono ammirate.

Questa forza dell' immaginazione è pur quella, che con idee sensibili ci fa vestire le nozioni delle cose spirituali ed astratte, onde potercele per questo mezzo più facilmente rappresentare al pensiero. Così Iddio si concepisce da noi come un Sovrano onnipossente, che dall' alto de' Cieli governa e domina l'universo; gli Angeli come alati Giovani, che presti volano da un canto all'altro del mondo all' eseguimento de' suoi comandi; le Virtù come eccelse Matrone ornate de' varj freggi che le distinguono; i Vizj come mostri deformi, che sempre tendono al nuocere e al farci guerra; e così del restante.

Di questa forza dell' immaginazione però da' Filosofi si vuol usare con gran riserbo, infiniti essendo gli errori, che derivare ne possono nella ricerca del vero, siccome già nella logica si è accennato (pag. 255.); e più quelli che ne possono provenire nella ricerca della felicità, come vedremo nell' Etica.

C

CAPO V.

Della Volontà.

La volontà è quella facoltà, che ha l' anima, di determinarsi ad abbracciare o fuggire una cosa, e fra più cose proposte a scegliere una piuttosto che un' altra.

A nulla però, come abbiamo già altrove accennato (*Logica* pag. 105.), si determina l' anima, se non per qualche ragione, la quale per ordinario suol esser quella o di procacciarsi un piacere, o di fuggir un dolore.

Quindi è che per dare una giusta nozione di tutto ciò che appartiene alla volontà, conviene incominciar dal piacere e dal dolore, e proseguire gradatamente a tutte le altre cose, che su di essa influiscono.

Tratterem dunque primieramente della natura del piacere e del dolore; poscia de' beni e de' mali, che li cagionano; in seguito delle passioni che ne derivano; dopo dell' influenza che queste hanno sulla volontà, e dei diversi stati in cui la facoltà di volere più o meno nell' anima trovasi sviluppata; finalmente de' motivi per cui ella suole determinarsi, e della libertà delle sue determinazioni.

Ar-

Articolo I.

Della natura del Piacere e del Dolore.

Io chiamo *piacere*, dice *Maupertuis* (*Essai de Philos. Mor.*), una percezione (1), che l' anima ama piuttosto provare che non provare; chiamo *dolore* una percezione che ella amerebbe meglio di non provare che di provare.

Una tale spiegazione però serve anzi a indicare l' effetto che le sensazioni piacevoli, o dolorose producon nell' animo, che le cagioni da cui derivano.

Rispetto a queste v' ha chi ha preso a sostenere, che ogni nostro piacere dipende da una rapida cessazion di dolore; e certamente è da confessare, che niuno forse ha mai dimostrato sì bene di quanti piaceri a questa rapida cessazione non siam debitori (V. *Idee sull' indole del piacere*).

Io credo nondimeno che assai pochi vorranno a questa sola esser tenuti di tutti i loro piaceri; e troppo crudele pur sembra, che stata sarebbe verso di noi la Natura, se niun piacere avesse voluto concederne, il qual non fosse

(1) Col qual nome egli intende qualunque cosa di cui l' anima a se medesima sia consapevole.

fosse comperato al duro prezzo di un dolor precedente.

La stessa esperienza pur mostra opporsi di troppo a questa opinione; imperocchè ognuno può essere testimonio a se medesimo, che anche quando ei ritrovasi nello stato più lieto, e più lontano da qualunque noja o molestia, una blanda impressione di odore, di sapore, di suono, di tepore, di fresco che gli si aggiunga, o una fausta novella che gli si rechi, o l'incontro che abbia di qualche persona a lui cara, o un dilettoso spettacolo che gli si offra, in lui producono un novello piacere, senza che questo certamente si possa ascrivere alla cessazione d'alcun precedente dolore.

Meglio adunque rispetto alle cagioni del piacere sembra essersi apposto *Eveque de Pouilly* nella sua *Teoria de' sentimenti aggradevoli*. Distingue egli tre specie di *piaceri*: quelli *de' sensi*, quelli *dell' intelletto*, e quelli *del cuore*. Ripone i primi in un esercizio degli organi corporei che non gl'indebolisca (io avrei pur aggiunto che non gli offenda); i secondi in un esercizio delle facoltà intellettuali che non le affatichi; li terzi ne' movimenti del cuore, ove il timore o l'odio non abbian parte.

Ognuno infatti può osservare in se stesso 1. che ogni impressione corporea, non violenta sicchè le fibre ne vengano o lacerate o stimolate soverchiamente, non troppo lunga sicchè ella si stanchino o infievoliscano, è un' im-

impressione piacevole: 2. il diletto che reca nelle bell' arti la regolarità, la proporzione, l' ordine, la simmetria, l' esatta imitazione degli oggetti naturali, la facile corrispondenza de' mezzi col fine, la varietà congiunta coll' unità, la novità, l' eleganza, la grazia, la magnificenza, tutto ciò insomma che il bello costituisce, noi vedremo nell' analisi del bello non dipender da altro che dalla moltiplicità dell' idee, che queste qualità ci presentano a un tempo solo, e dalla facilità con cui ce le fanno rilevar tutte insieme, vale a dire dall' esercizio in cui pongono le facoltà intellettuali senza affaticarle. 3. finalmente e chi non sa da qual dolce piacere sieno sempre accompagnati i sentimenti di benivolenza, di amicizia, di tenerezza, di generosità, di riconoscenza, tutti quelli insomma in cui l' odio o il timore non hanno luogo?

Solo è da avvertire, che intorno alla terza classe *Pouilly* viene piuttosto ad escludere i sentimenti molesti, che ad assegnar la cagione di quelli che son piacevoli. Ma a ciò noi suppliremo nell' *Etica* dimostrando che i piaceri del cuore nascono comunemente dal possesso o attuale o sperato di una cosa a noi cara, e dall' attuale o sperato allontanamento di una cosa abborrita.

Il contrario è dei dolori; i quali possono anch' essi distinguersi in *dolori de' sensi*, quando vengano da un esercizio degli organi sensorj, onde restino offesi o indeboliti; *dolori dell'*

dell' intelletto, quando nascano o dalla mancanza di esercizio delle facoltà intellettuali che produce la noja, o da un esercizio, onde rimangano soverchiamente affaticate; e *dolori del cuore* quando derivino dall' attuale o temuta presenza di una cosa abborrita, e dall' attuale o temuta privazione di una cosa amata; di che nell' Etica parleremo più ampiamente.

Ma in luogo di questa divisione dei piaceri e dei dolori, che sembra la più precisa, comunemente un' altra è stata da' Filosofi adottata, ed è quella di *piaceri e dolori del corpo* o *fisici*, e *dell' animo* o *morali*, comprendendo nei primi quelli de' sensi, e ne' secondi quelli dell' intelletto e del cuore.

Questa distinzione certamente è ben lontana da una rigorosa esattezza, poichè da un canto i piaceri e i dolori son tutti dell' animo, vale a dire di quel solo principio che in noi sente, e dall' altro non v' ha piacere o dolore tanto spirituale, dirò così, il qual non sia accompagnato da una grata o molesta commozione delle fibre del cervello o del diaframma, nel quale principalmente *Buffon* ripone la sede del sentimento. Nondimeno ella è stata generalmente adottata per esprimere quella parte di noi, che dalle cause eccitanti il piacere o il dolore viene affetta più immediatamente; e in questo senso noi pure la riterremo.

Ma circa ai piaceri e dolori del corpo qui na-

nasce la quistione, se tutte le impressioni sieno di lor natura o piacevoli o dolorose, oppur se ve n'abbia ancora di indifferenti.

L'esperienza c'insegna, che molte sensazioni incominciano dall'esser piacevoli, e crescendo gradatamente finiscono ad essere dolorose, o viceversa. Se uno presenta la mano al fuoco ad una certa distanza, ei comincia a sentirne il calore ma debolmente, e piccolo anche a proporzione è il piacer suo; a misura ch'ei va avvicinando al fuoco la mano, crescendo la sensazione, cresce anche il piacere, finchè ad un certo grado di avvicinamento il piacer si cangia in dolore.

Or secondo la legge di continuità, che *Leibnitz* ed altri molti sostengono, e per cui vogliono, che la Natura in tutto proceda sempre per gradi, non mai per salto, dovrebbe dirsi, che anche in questo caso la sensazione non salti immediatamente dal piacere al dolore, ma che il piacere dal massimo, a cui era giunto, scenda gradatamente al minimo, e passi per lo zero o per lo stato d'indifferenza, avanti di cangiarsi in dolore. Io dubito però, se di questa graduata diminuzion del piacere, e più dello stato d'indifferenza, veruno accorgasi in questo esperimento.

Ma ad alcuni piacerà di sapere, non se v'abbia lo stato d'indifferenza nel passaggio dal piacere al dolore, e da questo al piacere, ma se vi siano sensazioni nel loro stesso prin-

cipio, e per se medesime indifferenti.

Or che molte sensazioni a noi divengano colla lunga abitudine indifferenti, che la vista per esempio di quegli oggetti, che abbiamo continuamente sott' occhio, più non ci produca niun sensibile piacere nè dolor fisico, parmi abbastanza provato dall'esperienza.

Io dubito però se lo stesso avvenga ancor ne' Bambini. Quelle medesime impressioni, che a noi riescono più indifferenti, io piego anzi a credere che ne' Bambini sien tutte accompagnate da un qualche piacere o dolor sensibile; e ciò per due ragioni: 1. perchè noi veggiamo per esperienza che le prime impressioni producon nell' anima una sensazione maggiore; qualunque ne sia la ragione, o perchè dapprincipio le fibre oppongano maggior resistenza, e soffrano maggior affritto, come pensa *Bonnet*, o perchè naturalmente esse abbiano a principio maggior sensibilità, cui vadan perdendo col lungo uso come per una specie di callo: 2. perchè non essendo l' anima allor distratta da altre cose, dev'esser tutta occupata nelle impressioni che di mano in mano va ricevendo, e perciò sentirle tanto più vivamente (1).

Io credo ancora che ne' Bambini molte

(1) Anche l' Ab. di CONDILLAC nella sua Statua a principio non ammette stato d' indifferenza (*Traitè des Sens* Part. I. Cap. 2. §. 24.).

impressioni procedano con questa gradazione, che incomincin dall' essere dolorose (1), poscia coll' uso diventin piacevoli, e finiscan da ultimo col riuscire indifferenti. Osservo almeno che questo avviene in noi medesimi circa ai sapori singolarmente e agli odori. Un sapor troppo piccante offende sul principio, e dispiace; a poco a poco il palato vi si accostuma, e lo trova aggradevole; e il lungo uso, o abuso arriva poi in alcuni a rendere il palato così ottuso da non sentire più nulla. E non veggiamo noi pure degli Uomini avvezzarsi per modo agli odori più fetidi e più ributtanti da non averne più alcun incomodo, nè quasi più avvedersene?

Io osservo oltreciò, che le impressioni che ne' Bambini più presto e più comunemente diventano indifferenti, son quelle appunto, che essi hanno più di continuo, e a cui sono per conseguenza più accostumati, cioè quelle della visione. Ma l' impressione medesima della luce, che quando è moderata riesce alla fine per noi sì indifferente rispetto al piacere e al dolor fisico, tal non si deve già credere sul principio; e per verità noi sap-

(1) Il frequente vagire, che fanno i Bambini ne' primi giorni, è un indizio, che in loro le prime impressioni in molta parte son dolorose: effetto, che pur dalla somma delicatezza e sensibilità delle lor fibre dee nascere necessariamente.

sappiamo, che i ciechi nati, a cui s' abbaſſano le cateratte, da quella luce che è indifferente per noi, ricevono in ſulle prime un' impreſſione sì forte da non poter ſoſtenerla, e a poco a poco è meſtieri accoſtumarveli; nel qual caſo paſſan anch' eſſi pei tre gradi medeſimi del dolore in primo luogo, poi del piacere, infinchè giungono all' indifferenza.

Di tutto ciò la ragione è pur facile a concepirſi. In ſu le prime per la ſoverchia ſenſibilità della fibra (dipenda queſta o dal troppo affritto che ſoffrono a' primi urti le ſue molecole, o dalla troppa ſua originale delicatezza) l' impreſſione eccita una ſenſazione troppo viva, e perciò dolorosa; ſcemandoſi a poco a poco coll' uſo quella ſoverchia ſenſibilità; ſi ſcema pur l' acutezza della ſenſazione, e queſta riduceſi al grado che reca piacere; tolta finalmente del tutto o quaſi del tutto col lungo abito quella ſenſibilità, l' impreſſione non reca più nè piacer nè dolore, e diviene indifferente.

ARTICOLO II.

De' Beni, e de' Mali.

Bene appellaſi, come accennato abbiamo nella *Logica* (pag. 106.), tutto ciò che immediatamente o mediatamente è atto a produrre in noi un piacere, od a togliere un dolore; e *male* tutto ciò che immediatamen-

 te

te o mediatamente è atto a produrre un dolore, ed a togliere un piacere.

Sotto altro afpetto pur fi denomina *bene* tutto quello che riguardafi come giovevole, e *male*, tutto quello che fi riguarda come nocivo. Anzi avviene fovente nel comun favellare, che fi adóprino i nomi di *bene* e di *male*, non per efprimere la cagione del piacere o del dolore, e del vantaggio o del danno (come par che vorrebbe la vera e propria fignificazione di quelli termini), ma per efprimere l' effetto, cioè lo fteffo piacere o dolore, e vantaggio o danno che fi rifente.

Diftinguonfi poi anche i beni ed i mali in *fifici* e *morali*, detti altramente *del corpo* e *dell' animo*, fecondo la qualità dei piaceri o dolori, e de' vantaggi o danni, che in noi fon atti a produrre.

E ficcome rifpetto ai beni, alcuni oggetti hanno realmente la forza di produrre il vantaggio o il piacer che promettono, altri fembrano averla e non l'hanno, così una nuova diftinzione ne nafce, che è quella *di beni reali*, e *beni apparenti*.

Siccome parimente alcuni di effi producono una folida utilità, un diletto folido e verace, altri con una breve utilità ed un breve diletto preparano poi la ftrada a danni o pene maggiori; così un' altra diftinzione eziandio s' aggiunge, ed è quella di *beni veri* e *beni falfi*.

Lo fteffo dicafi al contrario de' *mali*.

AR-

Articolo III.

Delle Passioni.

Ogni cosa, che si presenta sotto all' aspetto di bene, in noi produce una tendenza verso di lei, che da' Filosofi è detta *appetito*, ed ogni cosa che si presenta sotto all' aspetto di male produce una ripugnanza o contrarietà, che dicesi *avversione*.

Questa tendenza, e questa ripugnanza si chiamano ancor più generalmente coi nomi di *amore*, e di *odio*; e da queste due passioni primarie vedremo nell' *Etica*, come si svolgano tutte le altre.

Vedremo ivi puranche i diversi gradi che hanno le passioni, secondo che gli oggetti a cui tendono, o da cui fuggono, si presentano sotto all' aspetto di un bene o d' un male più o men grande; e come dallo stato d' *indifferenza*, in cui trovasi l'animo quando non vede in essi nè bene nè male sensibile, passi per una parte prima a ciò che chiamasi *sentimento* o *inclinazione*, poi alla vera *passione*, indi al *trasporto* e all' *entusiasmo*, e finalmente al *fanatismo*, al *furore*, alla *mania*, secondo che il bene presentasi come piccolo, o grande, o grandissimo; e passi per l' altra prima al *disgusto* e all' *avversione*, poi all' *abborrimento* e all' *abbominio*, e finalmente all' *orrore*, a misura che come piccolo, o gran-

grande, o grandissimo a lui presentasi il male.

Articolo IV.

Della Volontà.

La volontà abbiamo detto esser quella facoltà, che ha l'anima, di determinarsi ad abbracciare una cosa, o ricusarla, ed a scegliere fra più cose l'una piuttosto che l'altra.

Ma per vedere acconciamente come nell' Uomo si sviluppi questa facoltà, conviene considerarlo in tre stati diversi: 1. quando ancor non conosce l'esistenza de' corpi esterni; 2. quando già conosce questa esistenza, ma non ha ancora acquistato l'uso della ragione; 3. quand'egli è giunto all'uso della ragione.

I. La Statua immaginata da *Condillac*, e *Bonnet*, finchè è limitata al senso dell'odorato, appena può dirsi, che abbia alcun esercizio della volontà nel significato da noi espresso pocanzi, e che pur vedremo fra poco essere il vero significato di questo termine.

Non conoscendo ancor l'esistenza d'alcuna cosa fuori di se, ella sente gli odori; ma senza saper d'onde vengano, senza poter nemmen sospettare, ch'essi le vengan d'altronde, e senza esser conscia a se medesima, che sia in suo potere il procurarseli, o l'evitarli.

Gli odori adunque non son da lei riguardati, che come sue proprie modificazioni, e rispetto alle medesime ella non sentesi che pas-

passiva, provando ora l' una ora l' altra senza saperne l' origine, e senza conoscere in se alcun arbitrio d'averle o non averle.

Sentendo pertanto un odor piacevole, sarà di questo contenta, sentendone un disgustoso, ne sarà malcontenta; e se alcun vorrà dire, che il primo amerà, e odierà il secondo, io non mi opporrò, purchè intenda quì per amore e per odio questa contentezza o scontentezza, ma nulla più, cioè l' aver piacer del piacere, e disgusto del disgusto, che sono bensì i primi elementi dell' amore e dell' odio, ma non costituiscono ancora interamente nè l' uno nè l' altro.

Per egual modo se avrà al tempo stesso due sensazioni l' una piacevole, e l' altra disgustosa, ella preferirà bensì l' una all' altra, vale a dire sarà contenta dell' una e malcontenta dell' altra, e avrà caro che l' una continui, e l' altra cessi; ma non eserciterà ancora propriamente niun atto di volontà. Imperocchè questa non consiste soltanto nel *preferire*, in quanto significa credere una cosa miglior dell' altra, che è opera del giudizio, e aver piacere o tendenza per l' una, e disgusto o avversione per l'altra, che è puro effetto della sensibilità; ma nel *preferire* in quanto significa determinarsi a seguir l' una o fuggir l' altra, il che la Statua non può far certamente, finchè non sa ancora di poter cosa alcuna abbracciare o rigettare.

Finchè adunque non si fan le cagioni da

cui provengono le sensazioni piacevoli o moleste, finchè non si conoscon gli oggetti che son da scegliere o ricusare, da ricercare o fuggire, la volontà propriamente detta ancor non può svilupparsi. E siccome i Bambini ne' primi giorni abbiamo troppa ragione di credere, che non conoscano ancora verun oggetto, e che sian nel caso preciso della Statua dianzi accennata (1); così in essi ne' primi giorni la volontà riguardare si dee come tuttora sopita.

II. Non va gran tempo però, ch' essi cominciano a conoscere gli oggetti esterni (al che vedremo nella Parte seguente com' essi arrivino); e allora pure la volontà in lor comincia a destarsi.

Imparando a poco a poco coll' esperienza a distinguer gli oggetti, da cui vengono le sensazioni piacevoli, e le moleste, oltre all' interna compiacenza per le sensazioni aggradevoli, incominciano ancora a sentir la propensione verso gli oggetti, onde queste derivano, oltre all' interno disgusto per le sensazioni moleste, incominciano anche ad avere l' avversione contro agli oggetti, che le cagionano; e così il vero *amore*, e il vero *odio* comincia in essi a spuntare.

Quindi se lor presentasi un oggetto, da i sovvengonsi d'aver avuto altre volte una sen-

(1) V. la Parte II. Sez. I. Cap. I.

ſenſazione aggradevole, ſi determinan ad abbracciarlo; ſe uno ſe ne preſenta, da cui ricordanſi d' aver avuta una ſenſazione moleſta, ſi determinan a fuggirlo, nel che è ripoſta propriamente la *volontà*.

III. Ma fino a tanto che non hanno imparato a diſtinguere i beni e i mali reali e veri dai falſi o apparenti, ed a conoſcere i loro diverſi gradi, la volontà in eſſi è per così dire ancor cieca. Ella abbraccia a dirittura tutto ciò che ſi offre ſotto all' aſpetto di bene, rifiuta tutto quel che preſentaſi ſotto l' aſpetto di male, ſenza premettervi alcun eſame.

La volontà incomincia ad avere il ſuo pieno e perfetto eſercizio, allorchè per mezzo dell' eſperienza e della rifleſſione i Fanciulli arrivano a conoſcere i diverſi gradi dei beni e dei mali, e a diſtinguer negli uni e negli altri i veri e i reali dai falſi ed apparenti. Allor la ragione incomincia a dirigere la volontà; e per *ragione* quì intendo quella facoltà, la quale dopo avere per mezzo della rifleſſione paragonate le coſe fra loro, e oſſervato ciò che vi ha di bene o di male, indica, per così dire, alla volontà quelle che ſono da abbracciare, e quelle che ſon da fuggire: la qual facoltà però non è che la ſteſſa facoltà di ragionare indicata già altrove, e dipendente dalla facoltà di conoſcere. Allora l' anima non ſolamente ſceglie fra due beni quel ch' è maggiore, e quel che è minore fra due

mali; ma spesso ancor si determina a rigettare un ben presente, da cui sappia doverle in appresso venir un male, e a tollerare un mal presente, da cui sappia doverle in seguito venir un bene.

ARTICOLO V.

Della Libertà.

Arrivata la volontà insieme colla ragione al suo pieno esercizio, un conflitto incomincia a nascere fra la ragione e le passioni, e tanto maggiore, quantochè innanzi allo spuntare della ragione le passioni erano, per così dire, le sole guide, che dirigeano la volontà. Sollecite di conservare il loro impero si studiano queste di dominar tuttavia, di distornare la volontà dal seguire i giusti dettami della ragione, di stimolarla o ad abbracciare dei beni falsi, che la ragione grida aversi a fuggire, o a ricusare de' falsi mali, che la ragione mostra doversi soffrire per ottenere i beni che loro debbon succedere.

In questo conflitto fra le passioni e la ragione l' anima si rimane sovente sospesa e dubbia per qualche tempo, finchè finalmente all' una o all' altra parte si piega.

Ma finchè stassi per questo modo sospesa fra due, pesando i motivi dall' una e dall' altra parte, ella sente in se medesima la facoltà d' abbracciar l' una o l' altra a piacer suo. Anche dopo ch' ella si è determinata a sce-

scegliere l' uno o l' altro partito, in se medesima sente tuttora la facoltà di abbracciare il contrario. Or questa facoltà è quella appunto, che chiamasi *libertà*.

Locke pretende (Lib. 2. cap. 21.), che per *libertà* debba intendersi unicamente la facoltà di operare o non operare secondo la scelta della volontà; e chiama frivola la quistione; *se la volontà sia libera*, dicendo che siccome la volontà è la potenza di preferire un' azione ad un' altra, e la libertà è la potenza di cominciare o finire un' azione giusta una tal preferenza, così il domandare, se la volontà abbia la libertà, è lo stesso, come domandare se una potenza abbia un' altra potenza. Anche *Bonnet* (*Saggio analitico* ec. Tom. 2. pag. 10.) ripone la libertà nella sola facoltà di eseguire le determinazioni della volontà, e n' esclude affatto il potere di scegliere.

Ma due specie di libertà sono assolutamente a distinguersi, l' una è la libertà di volere, e l' altra la libertà di operare. La *libertà di volere* è la facoltà che ha l' anima di determinarsi da se medesima avvertitamente e spontaneamente a fare o non fare una cosa, senza esservi da alcun motivo o interno o esterno necessitata; la *libertà di operare* è la facoltà di eseguire spontaneamente le determinazioni della propria volontà senza esserne da alcuno sforzata o impedita. Quindi è che la prima è chiamata dagli Scolastici li-

bera-

bertà a *necessitate*, e la seconda libertà *a coa- ctione*.

Or fatta una tale distinzione non si può certamente più chiamar frivola la quistione, se la volontà sia libera? Perciocchè allora intendesi di domandare, se la volontà, cioè l'Anima, abbia o no il potere di determinarsi da se medesima senza essere da alcun motivo necessitata; questione importantissima, che deve anzi riguardarsi, come la base di tutta la morale, e di tutta l'umana e divina legislazione. Imperocchè a qual cosa mai servirebbero tutti i precetti della morale e tutte le leggi, se l'Uom non avesse in se medesimo la facoltà di determinarsi ad eseguirle o non eseguirle? e come potrebbesi premiare alcuno o punire, se egli non fosse libero così nella scelta delle sue azioni, come nel loro eseguimento?

Nè la libertà in questo senso dee più considerarsi come una facoltà separata dalla volontà, ma come un attributo della volontà medesima, che rende sue proprie, e solo da lei dipendenti le sue determinazioni.

Or che tal libertà realmente esista nell'anima con niun altro argomento è necessario il dimostrarlo, che con quel medesimo, che abbiam di sopra accennato.

L'intimo senso ci manifesta, che per quanta propensione o avversione da noi si abbia verso una cosa, è sempre tuttavia in nostro arbitrio 1. d'esaminar le ragioni per cui ella me-

merita di essere abbracciata o rigettata : 2. di determinarci effettivamente ad abbracciarla o rigettarla, secondo che maggiori ci sembrano le ragioni dall' una o dall' altra parte ; 3. di sospendere l' adempimento delle nostre determinazioni anche dopo che le abbiam prese, e sospenderle per quanto tempo a noi piace ; 4. di cangiarle anche del tutto, e appligliarci al partito contrario. Or che più si richiede ad una vera, e propria, e pienissima libertà *a necessitate*?

Contuttociò ella è stata da molti negata, e con varj argomenti, che qui sarà d' uopo esaminare.

1. I motivi, dicon alcuni, son quei che determinan la volontà ; essa è come la bilancia, che inclina là dove è il peso preponderante ; dunque non è punto libera.

Ma falsa del pari è l' asserzione, e la similitudine. I motivi son quei che invitano la volontà, il concedo ; son quelli che la determinano e la costringono come fa il peso nella bilancia, lo nego. La bilancia nè si può movere senza il peso preponderante, nè posto un tal peso ha la facoltà di lasciare di moversi, e molto meno di moversi in senso contrario. Ma l' anima 1. sente in se stessa la facoltà di determinarsi anche senza verun esterno motivo, siccome è il peso alla bilancia, anche senza verun altro motivo che quello di esercitare la sua propria forza ; 2. posto ancora qualunque motivo, sente in se stessa.

stessa la facoltà di sospendere ogni determinazione, e di determinarsi anche al contrario. I motivi adunque sono all' anima un invito bensì, ma non mai una forza coattiva, una determinazione, una necessità; dunque il paragone della bilancia non vale per conto alcuno.

2. La supposizione della libertà, dicon altri, nasce dal non conoscere le occulte cause che ci spingono, e dal credere spontanee le determinazioni della volontà, perchè conformi al nostro piacere. Se una pietra, essi aggiungono, mentre cade verso la terra, potesse aver piacere della sua caduta, agevolmente si persuaderebbe anch' essa di moversi spontaneamente, perchè si moverebbe secondo il piacer suo, e crederebbesi libera.

Ma il paragone quì pure non vale. La pietra ben presto uscirebbe d' inganno, qualor si provasse o di fermarsi a mezz' aria, o di torcere altrove il suo cammino, o di tornare all' in su: allora comprenderebbe di essere necessitata a cadere verso la terra. Ma l' anima oltre al secondare nelle sue determinazioni il proprio piacere, sa anche di avere la facoltà di sospenderle, di variarle, di volgerle al contrario: e sebbene sempre scoprir non sappia in se stessa tutti i motivi, che occultamente agiscono sopra di lei, e l' invitano a scegliere or l' una or l' altra cosa, sa però che niun motivo finito ha la forza di determinarla invincibilmente, sa che a qualunque motivo finito ella ha sempre la forza d' opporsi qualor il voglia.

3.

3. Soggiungon altri, che l' anima va sempre dietro a ciò che ella crede suo maggior bene, dunque il maggior bene è sempre quello, essi dicono, che determina la sua scelta: dunque nella sua scelta ella non è libera.

Ma quì pure altro è ch' ella segua spontaneamente e per sua propria elezione ciò che ella crede suo maggior bene, ed altro che sia da questo maggior bene necessariamente determinata. La vista del maggior bene è per essa un invito, come abbiam detto pocanzi, non mai una forza necessitante; e a quest' invito ella sente in se stessa di aver sempre la facoltà di opporsi, e s' oppone anche talvolta secondo quel verso:

Io veggo il meglio, ed al peggior m' appiglio.

Sente in somma, che il vero ed efficace principio delle sue elezioni in lei medesima è riposto; sente, come dicea *Cicerone* (1), che per se stessa, e per sua intrinseca e propria forza si muove, non per altrui.

4. V' ha chi per togliere la libertà ricorre invece alla prescienza di Dio, dicendo, che siccome Iddio ha preveduto da tutta l' eternità ciò che gli Uomini far doveano o non fare, nè questi possono o volere o fare altrimenti da quello che Iddio ha preveduto; così eglino non sono liberi.

Ma

(1) *Sentit animus se moveri, quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena, moveri*. Quaest. Tusc. Lib. I.

Ma la semplice prescienza, o previsione di una cosa nulla influisce a fare che altri operi d'una maniera piuttosto, che di un'altra. Se in una bilancia verranno poste due libbre da una parte, ed una dall' altra, io preveggo che la bilancia traboccherà dalla prima parte; ma non è certamente la mia previsione la quale faccia ch' ella trabocchi. Se ad un' Uomo collerico verrà fatto un insulto, io preveggo ch' egli s' irriterà; ma non è certamente la mia previsione quella che lo irriti. Or similmente Iddio ha preveduto da tutta l' eternità i motivi, che inviteran ciascun Uomo ad una tale o tal altra cosa, e ha preveduto le deliberazioni ch'ei prenderà in ogni caso; ma ha preveduto al tempo stesso, che queste deliberazioni dall' Uomo saran prese spontaneamente e liberamente, perchè ha voluto egli medesimo, che tali fossero. Sebbene adunque la previdenza di Dio sia infallibile, nulla ciò non ostante pregiudica alla libertà. Imperocchè non è la previdenza di Dio quella che determini la volontà dell'Uomo; ma la volontà dell' Uomo è quella per certo modo che ha determinata la previdenza di Dio a conoscere quel che liberamente egli avrebbe scelto o ricusato.

Tolte così le principali obbiezioni, che si son fatte, e far si possono contro la libertà, mi farò presentemente ad osservare, che tutti i sistemi, in cui l' anima si suppone per qual che siasi modo necessitata nelle sue delibe-

berazioni, o ciò si attribuisca all' azione immediata di Dio, come fanno in molta parte gli Occasionalisti e i sostenitori della fisica premozione, o alla connessione delle idee e delle operazioni dell' anima dipendenti necessariamente le une dalle altre, come fanno i Leibniziani, o alla forza preponderante e invincibile de' motivi, come fann'altri Filosofi, sono tutti sistemi direttamente opposti alla libertà, e per conseguenza da rigettarsi.

Aggiungerò, perchè sappiansi i diversi nomi, con cui distinguonsi dagli Scolastici le diverse specie di libertà, che oltre alla libertà *a coactione* e *a necessitate*, indicate di sopra, chiamasi *libertà di contraddizione* o *di esercizio* la facoltà di determinarsi al sì o al no rispetto ad una medesima cosa; *libertà di contrarietà* la facoltà di determinarsi all' una o all' altra di due cose fra loro opposte; *libertà di specificazione* quella di scegliere l'una o l' altra di due cose fra lor non opposte; *libertà di equilibrio* quella di determinarsi ad una cosa piuttosto che ad un' altra ad eguali motivi; *libertà d' indifferenza*, secondo alcuni, quella di determinarsi senza verun motivo impellente, e secondo altri quella di determinarsi a proprio talento, anche posto qualunque motivo, senza essere da veruno sforzata o necessitata, la quale abbraccia per conseguenza e la libertà *a coactione* e la libertà *a necessitate*.

Ag-

Aggiugnerò pure doversi distinguere *spontaneità* da *libertà*. Perocchè a rendere una cosa spontanea, basta che ella proceda da un principio intrinseco, e che vi sia la libertà *a coactione*, ma perchè sia libera veramente, vi si richiede ancora la libertà *a necessitate*. Quindi è che i moti di un sonnambolo o di un frenetico si diran bene spontanei, ma non liberi; perocchè libera non è l' anima quando non potendo far uso della sua ragione, e secondo questa determinarsi, è necessitata a seguire le determinazioni che le vengono da' fantasmi, che si risvegliano meccanicamente: e per lo stesso motivo spontanei, ma non liberi, si dicono i moti di tutti gli altri animali.

Aggiungerò finalmente, che la *libertà a coactione* ci manca spessissimo; perchè spesso ci troviamo obbligati a fare non quello che noi vogliamo, ma quello a cui altri ci astringono. All' incontro la *libertà a necessitate* nelle determinazioni, che avvertitamente e deliberatamente da noi si prendono, mai non ci manca.

Ella ci manca ne' sogni, nel delirio, nella pazzia, negli impeti primi, ove la ragion non ha luogo; e perciò le azioni fatte in quelle circostanze non ci vengono imputate. Ci manca pur nell' ubbriachezza; e se le azioni fatte nell' ubbriachezza imputate ci vengono, egli è perchè siamo rei di esserci esposti volontariamente a perdere la ragione. Ci man-

manca eziandio nelle naturali propensioni e avversioni, perchè queste dipendono dalla sensibilità, non dalla volontà. Ma in tutto ciò che dipende dalla volontà, e in cui la riflessione e la ragione può aver luogo, l' anima è sempre libera da qualunque necessità, sempre da lei dipendendo il secondare o l' opporsi a motivi, che a fare o non fare l' invitano alcuna cosa, ed a scegliere una piuttosto che un'altra.

CAPO VI.

Della Attività.

L' attività abbraccia generalmente la facoltà, che ha l' anima, di agire e dentro e fuori di se medesima.

Che nella sensibilità l' anima sia anzi passiva, che attiva, non avendo altra attività che quella di accorgersi delle sue sensazioni, ma senza potersi dare nè togliere alcuna sensazione da se medesima: che attiva ella sia nelle facoltà di riflettere e di conoscere; che or sia passiva, or attiva nella memoria; che sempre attiva sia nella volontà ogni qualvolta da se medesima si determina ad alcuna cosa, già si è avvertito nella *Logica* (pag. 107.), e più ampiamente poi dimostrato ne' Capi precedenti.

Ma l' attività dell' anima si stende anche fuo-

fuori di lei medesima, cioè sul corpo, eccitando in esso diversi moti.

Non tutti però i moti corporei da lei dipendono, anzi i moti vitali singolarmente per la più parte procedono dal meccanismo stesso del corpo senza opera, almeno avvertita, dell'anima.

Giusta le osservazioni del celebre *Haller* la prima cosa, che in un uovo fecondato incomincia a muoversi, è un piccol punto del tuorlo chiamato da lui *punctum saliens*, che poi, sviluppandosi e crescendo, si trova essere il cuore. Da questo ha principio la vita e lo sviluppamento del germe; da questo il moto degli umori, che servono allo svolgimento e alla nutrizione delle parti, finchè formato interamente il pulcino, rompe la sua prigione ed esce alla luce.

Il medesimo a un di presso con molta ragione opinano i Fisiologi avvenir puranche nello sviluppamento del germe e del feto umano.

All' atto del nascere un nuovo moto vitale in essi incomincia, ed è quello della respirazione, che pur apre al sangue un nuovo corso, come dimostrano i Fisiologi e gli Anatomici.

Questi movimenti, siccome ancora il moto vermicolare, o peristaltico degli intestini, le secrezioni degli umori, ed altri molti di simil genere, da cui dipende la vita, tutti succedono in noi senza il concorso dell' ani-

ma,

ma, e senza questo concorso in noi pure avvengono tutti que' movimenti, da cui dipendono le sensazioni. Quindi è che questi movimenti si chiamano *necessarj* o *involontarj*, e *naturali* o *meccanici* (q).

Mo-

(q) Avendo il N. A. dato all' istess' anima pensante la forza che dicesi animatrice e vivificante del corpo, seguendo in ciò i Metafisici, allorchè poi entra a ragionare della vita organica, secondo i lumi della fisiologia, si vede obbligato a confessare, che tutt' i moti da cui dipende la vita, e le sensazioni succedono in noi *senza il concorso dell' anima*. Or se la vitalità dipende dai moti sopraccennati, e se tutt' i moti da cui dipende la vita succedono in noi senza il concorso dell' anima, e procedono, siccome osservano i fisiologi, dal concerto e dall' armonia degli organi particolarmente inservienti alla conservazione della vita, qual parte avrà poi nella vita del corpo la forza vivificante dell' anima?

Ecco l' imbarazzo. Per disbrigarsene senza disgustare nè i Metafisici nè i Fisiologi, à preso il temperamento di moderare più sopra la proposizione, con dire, che i moti vitali singolarmente per la più parte procedono dal meccanismo stesso del corpo senza opera, *almeno avvertita dell' anima*. Ma se per anima s' intende, siccom' egli la definisce, *la sostanza che in noi pensa*, bisognerebbe dimostrare, per esser conseguente, che il corpo non possa vivere senza un concorso qua-

lun-

Moti *liberi* e *volontarj* all' incontro si dicon quelli, che dipendono dalle determinazioni dell' anima stessa, come quando ella si risolve a muovere un piede, un braccio, una mano.

Or quì dee nascere naturalmente la curiosità di sapere in qual modo riesca l'anima a produrre siffatti movimenti. Ma in quella guisa che ci è ignoto per qual maniera le impressioni corporee agiscan sull'anima, e in lei producano le sensazioni; così ignoto ci è pure in qual modo l'anima agisca sul corpo, e produca i suoi moti.

Al-

---

lunque del principio pensante, avvertito o inavvertito che sia. Il che non so come si possa fondatamente asserire, stante le ragioni che in contrario si adducono da filosofi della più alta riputazione. Il nostro Ab. Genovesi, più sopra da noi citato sullo stesso proposito in fine della nota (b) p. 34. scrive così: *Neque vero parva est in naturali Philosophia ea quæstio, vita ne corporis a substantia mentis manet, an aliunde. Metaph. P. III. Schol. ad def.* 1. E dopo aver allegata l' opinione di gravissimi Filosofi favorevole alla sentenza contraria, l' appoggia egli ancora col suo suffragio, facendo osservare come il calore vitale, il moto del cuore, dei pulmoni, delle arterie, onde si conserva la vita corporea, sono indipendenti dalla mente. Quindi nella Proposizione XXV. schol. 2. 6. apertamente distingue il principio della vita vegetativa ed organica dal principio intellettivo; supponendo quello materiale e questo immateriale.

Altro non sappiamo, se non che i moti corporei si fanno per via de' muscoli, i quali sono varj fascetti di fibre carnose accompagnati per la più parte di vasi sanguigni, di nervi, e di sostanza cellulare.

Ne' principali muscoli si distingue la parte di mezzo, che appellasi il *ventre del muscolo*, dalle due estremità, che diconsi i *tendini*, di cui l' uno è pur chiamato la *testa*, e l' altro la *coda*.

La testa del muscolo è attaccata alla parte del corpo che resta ferma, e la coda alla parte che è mossa dalla contrazione del muscolo stesso.

Ogni muscolo ha pure il suo opposto, o, come dicesi, *antagonista*, che agisce in senso contrario; così quel che serve ad alzare il braccio ha per antagonista quello che serve ad abbassarlo; il che si eseguisce con questa legge, che mentre l' uno si gonfia e s' accorcia, l' altro si stende e s' allunga.

Onde nasca questo enfiamento e accorciamento de' muscoli è stata gran quistione tra i Fisiologi. Dopo il celebre *Haller* però quasi tutti convennero che dipendesse dall' irritabilità naturale della fibra muscolare, la quale, siccome consta da replicate esperienze, ha questo di proprio che, stimolata, da se medesima si contrae.

Per l' irritazione de' muscoli destinati ai moti vitali *Haller* fu di parere, che bastassero le naturali cagioni, le quali sempre sus-

sistono, finchè sussiste la vita, come lo stimolo del sangue per le contrazioni del cuore, lo stimolo delle materie alimentari pel moto peristaltico degl' intestini, lo stimolo dell' aria per la contrazione de' muscoli pettorali.

In que' che servono ai moti volontarj egli credette, che lo stimolo procedesse dagli spiriti animali colà spediti dall' anima per via de' nervi: nel che appoggiavasi all' esperimento, che, legato o compresso il nervo che entra in un muscolo, in questo cessa ogni movimento; disciolto il nervo, il movimento ritorna: ed anche toccando il sol nervo, benchè egli non sia irritabile di sua natura, cioè non abbia la facoltà di contrarsi, produce però la contrazione nel muscolo.

Il Dot. *Galvani* una nuova spiegazione ne ha prodotto, non ha gran tempo (1). Ha egli scoperto, che qualora in un animale tocchisi contemporaneamente con un arco metallico da una parte il muscolo, e dall' altra il nervo che in esso entra, il muscolo si contrae. L' esperimento è facilissimo a farsi sopra una rana, mettendo a nudo i suoi nervi crurali; e riesce vie più sensibile, se questi copronsi con una laminetta di zinco,

(1) *De viribus electricitatis in motu musculari* Bologna 1791.

co, e toccasi contemporaneamente quinci la laminetta, e quindi la coscia o la gamba della rana con un arco d'argento. Vedesi allora il tronco della rana balzare immediatamente, come se preso fosse da una fortissima convulsione.

Credette pertanto il Dot. *Galvani*, 1. che ogni muscolo sia, a modo della bottiglia di Leida, carico internamente di una elettricità sua propria, cui perciò diede il nome di *elettricità animale*; e che tanto manchi di questa elettricità all'esterno, quanto l'interno ne soprabbonda; credette in 2. luogo, che il nervo adempia all'ufficio del conduttore, sicchè, toccandolo, l'interna elettricità per esso e per l'arco si porti all'esterna superficie del muscolo, per mettersi con questa in equilibrio; 3. credette, che un tal movimento della elettricità rinforzando l'attrazione vicendevole delle molecole, onde le fibre muscolari sono tessute, le accosti e le stringa, e che da questo nasca la loro contrazione.

A spiegar poi il meccanismo de' moti volontarj egli suppose, che l'anima altro non faccia, se non richiamare dall'interno de' muscoli l'animale elettricità, la quale da' nervi comunicata agli umori vicini, e da questi per una specie d'arco portata alla superficie esterna de' muscoli stessi, produca col suo circolo la contrazione delle loro fibre, e quindi il movimento corporeo che l'anima intende di eccitare.

E' ftata però quafi fubito l'efiftenza di quefta animale elettricità pofta in dubbio da due chiariffimi Fifici *Volta* e *Thouvenel*, a' quali parve d'aver raccolto da' loro efperimenti, che l'elettricità, onde nafcono le contrazioni, non fia già propria de' mufcoli fteffi, o de' nervi, ma de' metalli con cui fi toccano, alcuni de' quali, e fpezialmente l' argento, tofto che vengono in contatto con altri, e fingolarmente collo zinco, abbiano la proprietà di eccitare e trasmettere prontamente l' elettricità in loro nafcofta, la quale poi trapaffando pe' nervi e pe' mufcoli li rifcuota e contragga.

Parea veramente, che quefta fpiegazione non doveffe aver luogo, allorchè le contrazioni fi eccitano, come il Dot. *Galvani* affermò effergli più volte avvenuto, toccando immediatamente con uno fteffo e folo metallo i nervi ed i mufcoli affatto nudi, e pofti fopra una laftra di vetro, ficchè non abbiano pur comunicazione con altro corpo deferente.

Ma il Prof. *Volta* continuando le fue fperienze fcoperfe in feguito, che la virtù di movere l' elettricità non conviene a' metalli fo tanto, ma eziandio ad altre foftanze, e fra quefte alle foftanze animali, ogni volta che due di diverfa fpecie fono pofte fra loro in contatto: moftrò al medefimo tempo che quefta elettricità, da qualunque accoppiamento di diverfe foftanze fia moffa, e fempre la me-

medesima e comune elettricità; e così passo passo si è poi fatto strada all' invenzione mirabile della sua pila o colonna, nella quale sovrapponendo più coppie di diverse sostanze, e spezialmente d'argento e zinco tramezzate da strati umidi, è riuscito a formar degli elettro-motori, che agguagliano negli effetti, e vincono ancora le macchine elettriche più vigorose, ed ha aperto con ciò un larghissimo campo alle nuove investigazioni de' Fisici sopra questo potentissimo agente della natura.

CAPO VII.

Delle operazioni che dipendono da più Facoltà insieme unite.

Abbiam dichiarato finora le operazioni, che più direttamente provengono da ciascuna delle sei Facoltà, che nell'anima abbiam distinte. Ma alcune altre operazioni vi sono, che da più Facoltà unitamente sembran dipendere, qual è in 1. luogo la coscienza delle proprie modificazioni, della propria esistenza, della propria identità o personalità; in 2. luogo l' astrazione o l' atto di astrarre, da cui vien quello di generalizzare, di comporre l'idee, e di scomporle. A queste operazioni le Facoltà, che concorrono principalmente, son quelle di sentire, di riflettere, e di conoscere; ma anche quelle di ricordarsi, di volere, e d' agire non lascian d' avervi moltissima parte.

Articolo I.

Della Coscienza delle proprie modificazioni, della propria esistenza, e della propria personalità.

Ogni volta che l'anima rivolge l'attenzione sopra se stessa, la prima cosa, che in lei nasce, è la *cognizione* o *coscienza delle proprie modificazioni*, cioè quell'atto con cui diviene a se medesima consapevole di ciò che dentro di lei succede.

L'Ab. di *Condillac* confonde questa coscienza colla medesima sensazione. E certamente non può negarsi, che sarebbe una manifesta contraddizione, che l'anima avesse una sensazione senza sapere d'averla. Ben può ella ricevere un' impressione senza avvederseme, cioè senza sentirla; ma sentirla senza avvedersene sarebbe un sentirla e non sentirla al medesimo tempo.

Questa *coscienza* però che dir si può *sensitiva*, non è quella che costituisce la coscienza propriamente detta, cioè la *coscienza riflessiva*, la qual consiste in quell'atto, per cui l'anima entrando in se, considera espressamente le sue attuali operazioni e modificazioni, distingue se medesima da queste modificazioni e operazioni, e dice per certo modo a se stessa: *Io sento, io attendo, io riflet-to,*

to, *io conosco*, *io mi ricordo*, *io voglio*, *io opero* &c.

La riflessione anzidetta dell'anima sopra se stessa produce in secondo luogo la *coscienza della propria esistenza*.

Fin dalla prima sensazione vogliono *Condillac* e *Bonnet*, che l'anima divenga conscia della sua esistenza. Ma anche qui è da distinguere questa coscienza puramente sensitiva dalla coscienza riflessiva, per cui l'anima in se entrando, e sentendosi consapevole delle sue proprie operazioni, dice per certo modo a se medesima: *Io esisto*: coscienza che i Bambini, come vedremo, non acquistano che assai tardi.

L'Ab. *Lignac* giunse anche a pretendere, che l'anima innato avesse il sentimento della propria esistenza indipendentemente da ogni sensazione. Ma questo sentimento innato da lui supposto è per lo meno egualmente vano e immaginario, come tutte le altre cose che innate credevansi una volta.

La medesima riflessione unita alla memoria produce in terzo luogo la *coscienza della propria personalità*. Io sento attualmente, io mi ricordo d'aver sentito altre volte; rifletto alla mia sensazione presente, e alle sensazioni mie passate; dico fra me: *Io sono lo stesso che ora sento, e che allora ho sentito*: ecco la coscienza della personalità.

ARTICOLO II.

Dell' Astrazione, e dell' atto di generalizzare, di comporre l'idee, e di scomporle.

Infino a tanto che le qualità si considerano come unite al loro soggetto, l' idee che se ne hanno, come altrove è già detto (*Logica* pag. 113), si chiaman *concrete*, cioè insieme congiunte. Ma se in una palla d' argento, per modo d' esempio, io fisso l' attenzione soltanto sopra il colore, e questo solo considero separatamente da tutto il resto, l' idea che me ne formo si chiama *astratta*; e l' atto col quale io vengo a separare, e in certo modo a cavar fuori questa qualità da tutte le altre, con cui naturalmente è congiunta, si nomina *astrazione*.

Niuna astrazione però farebbesi, dice *Hume* (*Treat. off hum. Nat.*), se le medesime qualità si trovassero sempre e inseparabilmente fra lor connesse al medesimo modo. Un Bambino, il qual veduto mai non avesse che corpi bianchi e rotondi, formar non potrebbesi l'idea di verun corpo, il quale non fosse bianco e rotondo, nè separar mai saprebbe la bianchezza dalla rotondità, che nella sua mente andrebber sempre indivise. Ma il veder lo stesso colore, in più oggetti di diversa figura, e la figura medesima in più og-

oggetti di diverso colore si è ciò che gli fa conoscere essere la figura e il colore due cose affatto distinte, e che a poco a poco lo accostuma a considerare una cosa separatamente dall'altra, e a formarsene l'idee astratte.

Dall'atto di astrarre vien quello di *generalizzare;* imperocchè il formare un' idea o una nozione generale altro non è, che astrarre da molti individui le qualità che a tutti convengono, lasciate da parte quelle che sono proprie di ciascheduno, e formarne un aggregato. Così in un bosco osservando un olmo, un pino, un abete, io veggo che tutti han questo di comune fra loro, che sorgono dalla terra, da cui ricevono il nutrimento, che hanno un tronco, de' rami, e delle foglie; e unendo insieme queste qualità che a tutti quanti convengono, lasciate da banda quelle che sono particolari a ciascheduno, e che distinguono siffatti oggetti l'uno dall' altro, io mi formo l' *idea generale di albero*. Della formazione però e della natura delle idee e delle nozioni generali più a lungo noi parleremo nella II. Parte.

Dalla medesima astrazione congiunta all' immaginazione nasce la *composizione delle idee*, la qual consiste nell' unir insieme l'idee di più cose, che attualmente unite non esistono nella natura. Così il Pittore insieme accozzando l' idee di varj oggetti variamente posti e atteggiati, all' immaginazione si rappresenta una battaglia, l'assalto di una cit-

tà, un trionfo, assai prima di dipingerlo sulla tela: e questa feracità di immaginazione è poi quella che forma il pregio principale delle bell' Arti.

Dall' astrazione medesima congiunta al discernimento viene l' operazione di *scomporre l' idee* o *analizzarle*, la qual consiste nel separare l' una dall' altra le nozioni o idee semplici, le quali entrano a formare una nozione o idea composta. Così analizzando la nozione dell' anima, trovasi che ella contiene quelle di una sostanza semplice e perciò indivisibile, incorrottibile, immortale, fornita delle facoltà di sentire, di riflettere, di conoscere, di ricordarsi, di volere, di operare; analizzando l' idea dell' oro, scorgesi che in se comprende quelle di un metallo pesantissimo (1), giallo, duttile, malleabile, fisso (2), solubile nell' acqua regia ossia nell' acido nitro-muriatico, insolubile nell' acqua forte ossia nell' acido nitrico ec.; e l' esattezza appunto nell' analizzare è quella che forma il pregio principale di un Filosofo.

CA-

(1) Non diciamo il più pesante, perchè recentemente si è scoperto, che il platino, ove sia purgato dal ferro che d' ordinario l' accompagna, è specificamente più grave dell' oro.

(2) Con questo vocabolo s' intende la proprietà sua di resistere al fuoco senza consumarsi: al fuoco comune però, perchè in un fuoco ardentissimo anch' egli si volatilizza, e scompare,

CAPO VIII.

Delle Abitudini e dell' Istinto.

Noi abbiamo veduto in più luoghi le moltiplici operazioni che nascono dalla riflessione. Ma infinite cose vi sono, che da noi fan nosi senza veruna attuale riflessione, e che pajon fatte piuttosto per una specie di meccanismo. Queste son quelle che diconsi fatte per *abitudine*, e spesso avviene, che le cose operate per questo modo assai meglio riescano che non le fatte con riflessione attuale. Ma da che nascono queste abitudini?

Parrà strano per avventura il dire, che anch' esse traggono la loro origine dalla medesima riflessione: eppur la cosa è certissima. Veggasi per esempio un che s' addestri a ballar sulla corda: di quanta riflessione non deve egli usare in sul principio per conservar l' equilibrio? Eppur col lungo uso ei s' avvezza per modo a tutti que' movimenti, con cui l' equilibrio si mantiene, che noi il veggiamo così passeggiare e danzar francamente sopra la corda, come altri farebbe sul pian terreno. Ma noi medesimi allorchè abbiamo appreso a camminare, crediamo noi di avere usato a principio minore riflessione? Basta osservare con quanto studio e attenzione i Bambini movano da se medesimi i primi pas-

si, spezialmente ove sia lor avvenuto alcuna volta di cadere. E che diremo del leggere? Quanta fatica non impiegano i Fanciulli per imparare a distinguer prima ciascuna lettera, poscia ad unirle in sillabe, quindi dall' union delle sillabe a rilevar le parole? Pur chi è mai, che dopo aver imparato a leggere alquanto speditamente, più si accorga di questa minuta riflessione a ciascuna lettera o sillaba? L'attenzione scorre sovr' esse rapidamente e per abito, e spesse volte tutta intenta al senso delle parole appena s' accorge della loro materiale formazione. Lo stesso è pur di chi apprende a sonare il cembalo od altri istromenti: riflessione grandissima vi si richiede a principio; in seguito l' occhio corre alle note, e la mano ai tasti abitualmente, senza quasi bisogno d' alcuna riflessione.

Ma come mai la riflessione produce ella siffatte abitudini? Già si è detto più addietro (pag. 151), che le idee delle cose, le quali agiscono sopra di noi al medesimo tempo, spezialmente se hanno fra loro qualche altra relazione, si associano scambievolmente, sicchè il ritorno dell' una richiama naturalmente le altre; abbiam pur detto che l' attenzione rinforza tanto più questa loro unione scambievole, quanto ella è più intensa, e che il frequente ritorno delle medesime idee associate fa che il risvegliamento lor vicendevole divenga sempre più pronto.

A que-

A questo conviene ora aggiugnere, che se tali idee danno occasione all' anima di eccitare insieme alcuni moti nel corpo, anche l' eccitamento di questi moti si associa colle idee medesime in maniera, che dopo molti atti reiterati, a cui da principio presiede sempre la riflessione, il legame scambievole diviene poscia sì stretto, e all' occasione dell' una di queste idee, il ritorno dell' altre e de' moti corrispondenti divien sì pronto, che non solo più non abbisogna della riflessione, ma spesso ancor la previene. Chi impara a suonar di cembalo è costretto a principio a fissar coll' occhio ogni nota, ed a cercare attentamente coll' occhio e colla mano ogni tasto. Frattanto l' idee delle note e de' tasti si vengono associando fra loro. A poco a poco la mano impara a trovar i tasti da se medesima, senza aver bisogno degli occhi. Col lungo uso l' idee delle note, e de' tasti, e del luogo dove ciascuno à disposto, e de' movimenti necessarj alla mano per ritrovarli, si uniscono in modo, e si svegliano sì prontamente, che appena l' occhio vede la nota, la mano corre subito al tasto corrispondente, senza più aspettare per così dire il comando dell' anima.

La spiegazione meccanica di tutto questo non sarebbe pure difficile, se l' esistenza degli spiriti animali fosse sicura, e se nota fosse la comunicazione de' canaletti, entro cui abbiamo supposto scorrere siffatti spiriti così

nel-

flessione e di esercizio, da un solo esempio si può raccogliere bastantemente.

Se vi ha cosa, che sia stata più comunemente creduta come dettata dalla stessa Natura, si è la cura della propria conservazione, e la fuga di que' pericoli, che minacciano direttamente la vita. Questa, singolarmente ne' bruti, è stata riguardata come un effetto sì proprio dell'istinto, che *la Mettrie* non ebbe difficoltà d'asserire, che posti all'orlo d'un precipizio un cagnolino, ed un Bambino, innanzi che avesse nè l'uno nè l'altro acquistata veruna esperienza, il primo dall' istinto ne sarebbe tenuto indietro, ed il secondo sol vi cadrebbe, perchè la Natura, dice egli, tanto meno d'istinto ha dato all' Uomo, quanto più lo ha fatto abile a perfezionare per se medesimo le sue cognizioni.

Or che innanzi d'aver acquistata niuna esperienza, il cagnolino cader vi debba egualmente, come il Bambino, io posso darne pienissima sicurezza. Tre cagnolini, già nati da varj giorni, io posi una volta (1) a tal oggetto un dopo l'altro su d'uno scanno. Strascinandosi questi sovra di esso, giunti che

(1) Queste esperienze sono state già riportate ne' commenti al *saggio filosofico di Locke sull' umano Intelletto*. Appendice II. al Cap. IX. del Lib. II.

che furono all'orlo, tanto fu lungi che dall' istinto ne fossero tenuti indietro, che tutti e tre ne precipitarono non una volta, ma dieci e dodici, e fino a tanto che io ebbi la cura di raccoglierli per aria, onde non s' avessero ad offendere. Quand'io incominciai a lasciarli cadere a terra, sebben l' altezza non fosse che di un piede o poco più, il dolore pur cominciò ad avvertirli. Ma non bastò già la prima lezione, e solamente dopo la quinta o sesta caduta appresero finalmente a guardarsi dal precipizio. Giunti al margine dello scanno allora si ritraevano; ma tanto era pur lungi, che in ciò avesse l' istinto veruna parte, che il giorno appresso rimessi al luogo medesimo per due o tre volte ne caddero ancora. Un giovin lepre io ho pur veduto, lasciato libero in una stanza dov' era acceso il fuoco, correr sul fuoco per prima cosa: il che fanno pur similmente i Bambini, i cagnolini, e gli altri animali innanzi che abbiano appreso, che il fuoco scotta. E le farfalle non veggiamo noi continuamente tanto aggirarsi intorno al lume, finchè vi restano abbruciate? Eppur l'istinto dovrebbe certamente insegnar loro ad allontanarsene: quando non voglia dirsi, che la Natura abbia dato loro espressamente l' istinto d' andarsi ad abbruciare; di che certamente poco buon grado avrebbono a saperle. La falsità della volgare opinione, che l' istinto insegni alle bestie a guardarsi dall'erbe malsane, ed a tro-

var

var le salubri, è stata pur dimostrata dal Prof. *Brugnoni* (*Memor. della R. Accademia delle Scienze di Torino* An. 1788. 89.) il quale ha osservato, che le pecore, i cavalli, i buoi mangiano con somma avidità il ranuncolo arvense, che pur è loro perniciosissimo.

Non è adunque altrimenti l' istinto, ma l' esperienza quella che a' bruti egualmente, siccome agli Uomini, insegna a fuggire i pericoli. Provato una volta il dolore, la sensazione di questo s' associa coll' idea dell' oggetto, ond' è venuto; presentandosi nuovamente lo stesso oggetto, o un oggetto simile, la memoria del dolore pur si risveglia, e l' anima eccita prontamente nelle facoltà corporee i moti necessarj per evitarlo. Alle prime volte ella il fa avvertitamente; ma a forza di atti replicati acquista poi l' abito di farlo con tanta celerità, che quasi non se ne accorge; anzi dove quest' abito si sia ella formato in un tempo, in cui non fosse peranche avvezza a tener conto delle sue operazioni, ella non saprà nemmen sovvenirsi d' averle mai imparate, e crederà poi di farle naturalmente e per istinto.

Alla mancanza di esatta analisi, ed all' orgoglio, che insieme avean gli Antichi di voler pure ad ogni modo persuadere a se medesimi, e mostrare altrui di sapere quello che non sapevano, debitori noi siamo di questo nome. Osservando negli Uomini e nelle bestie

ſtie certe azioni di cui non ſapeano ſcoprir l' origine, anzichè confeſſare di non ſaperla, hanno amato meglio di aſſerire, che la Natura ſteſſa è quella, che le inſegna. Hanno eſſi creduto con ciò di fornire una nuova cognizione, e non hanno fatto che accreſcere al loro vocabolario una parola vota di ſenſo. Il dire infatti, a cagion d' eſempio, che la Natura è quella che inſegna alle rondini a fare il nido, o non ſignifica nulla, o ſignifica che la Natura ha impreſſo loro il modello del loro nido, l' idea de' materiali con cui coſtruirlo, l' idea de' mezzi con cui lavorarlo, l' idea de' luoghi a cui attaccarlo ec; con che ſarà neceſſario attribuire alle rondini un' infinità di quelle medeſime idee innate, che agli Uomini ſi ſono tolte.

Due coſe pertanto riſpetto ai bruti ſingolarmente convien rifiettere; 1. che arrivando eſſi al loro perfetto ſtato aſſai prima di noi, eſſendo molti di loro forniti di organi aſſai più fini de' noſtri, come è l' udito ne' lepri, la viſta nell' aquile e ne' falchi, l' odorato ne' cani, nei cavalli, e ne' lupi, eſſendo altri dotati di una celerità, per cui in brev' ora traſcorrono mille luoghi, com' è di tutti i volatili, poſſono in poco tempo imparar mille coſe (maſſimamente in ciò che riguarda la loro fiſica ſuſſiſtenza, a cui finalmente le loro cure ſon quaſi tutte e unicamente determinate), le quali da noi lungo tempo richiederebbono; e ſembrar poſcia di farle per

ciò

ciò che chiamasi *istinto*, quando realmente le fanno per averle imparate; 2. che molte delle loro azioni, le quali noi crediamo eseguite con un certo disegno, e dirette ad un certo fine, non son che effetti meccanici della loro fisica costituzione, o de' fisici loro bisogni, a' quali per conseguenza così mal converrebbe il nome d' istinto, come alle azioni di moversi, o di respirare. Non è per tendere alle mosche un' insidia, dice *Bonnet* (*Essai analyt. ec.*), che il ragno ordisce la sua tela. Ei non pensa filando che a liberarsi di una materia, che lo incomoda. Potrebbe forse accadere, che dopo avere sperimentato, che ciò pur gli giova a procurarsi una più facile sussistenza, il facesse poi anche espressamente a tal fine. Ma a principio per farlo a tale oggetto, converrebbe che la Natura gl' imprimesse l' idee del cibo, delle mosche, del volo, della rete, del glutine delle fila, de' punti a cui attaccarle, della figura spirale con cui tesserle ec.; idee che è cosa ridicolissima il supporre innate in un ragno.

CA-

CAPO IX.

Del Sonno, e de' Sogni, de' Sonniloqui e de' Sonnamboli, del Delirio e della Pazzia.

Io unisco tutte queste cose in un sol Capo per la relazione che hanno scambievolmente fra loro, e perchè l'una all'altra potrà servire di facile spiegazione.

ARTICOLO I.

Del Sonno, e de' Sogni.

Allorchè il sonno ci prende, cessa in noi la coscienza delle sensazioni, che produr ci sogliono, mentre siam desti, le impressioni degli oggetti esterni, cessano i moti avvertiti e volontarj, e rimangono solamente i moti vitali, cioè la respirazione, la pulsazione del cuore, e delle arterie ec. a cui s' aggiungono pur talvolta de' movimenti meccanici non avvertiti, ossia de' quali noi non siam consci a noi medesimi.

Onde nasca la cessazione suddetta, e come facciasi il passaggio dalla veglia al sonno, non può spiegarsi accertatamente, finchè il meccanismo delle sensazioni e dei moti volontarj non sia interamente conosciuto.

Am-

Ammessa però l' ipotesi degli spiriti animali, non è difficile il comprendere, come una troppa scarsezza di essi, prodotta dalla dissipazione fattane nelle fatiche e nelle occupazioni della giornata, possa produrre dopo una data continuazione di veglia la detta cessazione delle sensazioni e de' moti avvertiti, e conseguentemente anche il sonno.

Da questa scarsezza degli spiriti animali pur sembra dipendere quella languidezza e quel torpore, da cui il sonno è preceduto; la pena, che si risente a combattere il sonno, par similmente che attribuire si debba allo sforzo e alla fatica eccessiva, a cui allor si condannano i pochi spiriti rimasti ancora tra i nervi; e la riparazione delle forze, che si ottiene dopo un lungo sonno e tranquillo, sembra anch' essa un effetto della nuova copia di spiriti, che frattanto dal sangue vengonsi separando, e che sottentrano a supplir la mancanza di quelli che nella veglia si erano consumati: tutte le quali cose se una prova sicura non ci forniscono dell' esistenza di tali spiriti, non lascian però di aumentarne di molto la probabilità.

A conciliare il sonno giova la quiete, la mancanza d' impressioni o d' idee che determinin fortemente l' attenzione, e la lunga durata di una sensazione leggiera e uniforme, come il mormorio d' un' acqua corrente; perocchè una sensazione diventando abituale

sa

fa che l'anima più non v' attenda. All' incontro una forte impressione, o una viva idea che si presenti, e che obblighi l'anima a dovervi attendere, immantinente ci desta.

Al risvegliarci or non ci sovviene d' aver avuto nel sonno verun pensiero, ed or ci sovviene d' aver pensato anche dormendo, ossia d'aver avuto de' sogni.

L'origine de' sogni da altro non dipende, se non dal moto che destasi in qualche fibra del cervello, e che si comunica alle altre associate, il che può nascere e da un' interna cagione, che determini gli spiriti animali verso di qualche parte; e da una cagione esterna, come da un incomoda situazione, o da un urto che ricevasi nel voltarsi, o da qualche rumor che ci venga all' orecchio, o da altra impressione la quale basti ad eccitare un' idea, ma non sì viva, che valga a svegliarci.

L'idee, che ci si destan ne' sogni, per lo più sono affatto disordinate, e mille combinazioni stravagantissime ne presentano.

La cagione di questo però non è già, che nel sonno l'idee ci si risveglino in diverso modo da quello, con cui si destano nella veglia.

L' idee, per quel che abbiam dimostrato, (pag. 151), non si risvegliano mai vicendevolmente, se non per qualche associazione, che abbian tra loro. E siccome queste associazioni possono esser molte, perchè un me-

medesimo oggetto può essere stato da noi veduto più volte in diversi tempi e in diversi luoghi e in compagnia di altri oggetti moltissimi, e può similmente con altri molti aver le relazioni di somiglianza, o di dipendenza; così il risvegliamento delle idee per se medesimo, e quando noi dormiamo e quando siam desti, avvien sempre allo stesso modo, cioè tumultuariamente e senz' ordine, a misura che ciascuna delle idee risveglia piuttosto quella che questa delle sue associate.

Rispetto a noi però vi ha questa differenza, che nella veglia, siccome l' anima dirige l' attenzion sua avvertitamente, così fra le molte idee, che tumultuariamente si vanno eccitando, essa sceglie le une, rigetta le altre, e in una serie ordinata le regola e le dispone: laddove nel sonno l' anima, per così dire, sopita, lascia che le idee si succedano a lor talento; e quindi la confusione e il disordine, che comunemente in esse veggiamo.

Una pruova di questo noi abbiamo sovente anche quando siam desti, massime nei momenti di distrazione, in cui l' anima lasciando vagar da se il pensiero sulle idee, che di mano in mano si vengono risvegliando, si trova alla fine in un labirinto d' idee disparatissime, senza saper nemmeno talvolta scoprirne il filo, e tornando indietro veder le tracce, per cui vi è arrivata.

Ma in questi sogni fatti vegliando, o in que-

queste distrazioni, avviene pure sovente, che imbroccato un punto principale o di fatto o di raziocinio, noi seguitiamo per lungo tempo ordinatamente su quello, senza che pur l'attenzione sia mai diretta avvertitamente dall' anima alle idee, che vengono succedendosi; e ciò può servire a spiegar quell' ordine, che spesse volte si scorge ancora ne' veri sogni, e che spezialmente si manifesta ne' Sonniloqui e ne' Sonnamboli, di cui prenderemo ora a parlare.

ARTICOLO II.

De' Sonniloqui e de' Sonnamboli.

Sonniloqui si dicon quelli, che parlano in sogno, e *Sonnamboli* quelli, che camminan sognando; e l'una cosa coll'altra frequentemente è congiunta.

Celebri per amendue in Milano si son renduti nel 1770 un Giovane Domenicano, di cui ha data la descrizione il P. M. *Domenico Pino* dello stesso Ordine, e nel 1780 un Giovane Speziale, di cui ho pubblicata io medesimo la relazione (1).

---

(1) Veggasi il IV. Volume di queste Istituzioni contenente gli Opuscoli metafisici.

L' uno e l' altro sebbene fossero addormentati a segno, che fatica gravissima si durava a svegliarli, pure così dormendo camminavano francamente ne' luoghi a lor famigliari; parlavano distintamente a chi sapesse opportunamente entrare ne' lor discorsi e nelle loro idee, rispondevano a tenore, e seco pure intertenean lunghi ragionamenti; leggevano e scrivevano, come può fare un Uom desto. Il primo seppe anche cuocere ed apprestare dormendo il cioccolatte, giuocare a' tarocchi, far delle operazioni di aritmetica, cantar delle arie accompagnate da altri; il secondo legger ricette, riconoscer gli errori in quelle che erano state espressamente alterate, osservare i caratteri botanici delle erbe col confronto de' libri, che ne trattano, far mille operazioni di farmacia esattissimamente ec.

Per avere la spiegazione di questi fatti convien distinguere nell' anima due specie di *riflessione*, l' una *attuale deliberata*, l' altra *indeliberata e abituale*. La riflessione attuale e deliberata è quella, con cui l' anima applica attualmente e avvertitamente la sua attenzione all' una o all' altra cosa, e dall' una all' altra la trasferisce. La riflessione indeliberata e abituale è quella, con cui l' attenzione è rapita e condotta abitualmente dalla forza medesima delle idee che si risvegliano, senza che l' anima quasi se ne avvegga; la qual riflessione abbiam pur altrove chiamata *riflessione passiva* (p. 131).

Questa seconda riflessione è figlia in origine della prima, dipendendo da un abito, che a poco a poco contrae l'anima, di applicarsi di mano in mano all'impressioni più forti, e e all'idee più interessanti, e ad esse dirigere, e su di esse formare i suoi pensieri. Contratto quest'abito, risvegliandosi un'idea, che vivamente interessi l'attenzione, ad essa corre spontaneamente, e sovra lei si trattiene, e le sole idee contempla, che a quella son relative, e le altre da essa disparate abbandona, pur come se fosse dall'anima avvertitamente diretta.

Nè quest'abito si ristringe solamente alle idee; ma si estende ancora, come abbiamo veduto nel capo precedente, a destare i moti corrispondenti nel corpo.

Ciò posto, quando nelle distrazioni o ne' sogni non si risvegliano che idee poco interessanti, il pensiero corre dall'una all'altra senza prestarvi niuna attenzione, e allor si formano tutte quelle combinazioni fortuite, e tutti quei salti, per cui di una cosa si passa in altra disparatissima, e si gira in un continuo labirinto d'idee confuse senza trovar nè capo nè fine.

Ma se a principio si presenta un' idea che interessi, la riflessione abituale allor vi corre, e facendo abitualmente quello stesso, che suol fare avvertitamente la riflessione attuale, sceglie fra le idee che vengonsi eccitando quelle sole che han rapporto all'idea prin-

principale, lasciando svanir le altre; accompagna all'idee interne le operazioni esterne corrispondenti; e così regola, e così ordina di mano in mano i pensieri, e le azioni, come se a tutto quanto avvertitamente l'anima presedesse.

Questo è che in molti Sonnamboli si è osservato più volte, e che in una maniera singolarissima si è manifestato ne' due Sonnamboli sopraccennati, come specialmente rispetto all'ultimo potrà vedersi nella suddetta relazione.

ARTICOLO III.

Del Delirio, e della Pazzia.

Il *delirio* non è propriamente che una specie di sogno, o di sonniloquio; e fra un sonniloquo, e un delirante non v'ha altra differenza, se non la vivezza ordinariamente maggiore, con cui nel secondo l'idee son risvegliate. Il meccanismo stesso però è quel che opera e nell'uno e nell'altro.

I Sonniloqui e Sonnamboli da noi mentovati faceano uso d'alcuni sensi, della vista principalmente, dell'udito, e del tatto, ma ne faceano un uso assai imperfetto: vedeano, a cagion d'esempio, le persone, ma nell'atto che avean dinanzi le persone stesse più famigliari, non solamente non le riconosceano, ma credeano d'aver presenti tutt' altri.

I deliranti al medesimo modo veggono le persone, e ne odon la voce, ma credono di vedere e udir tutt'altri da' que' che veggono ed odono realmente. Ciò avviene perchè la rappresentazione de' circostanti non offre loro che tante figure indeterminate di Uomini. L'attenzion loro vivamente occupata dalle idee risvegliate dall' immaginazione non ha campo di osservare e distinguere le differenze minute de' loro lineamenti. Su queste figure, dirò così, generali di Uomini applican essi poi l' idee delle persone, che han dinanzi all' immaginazione, e s' avvisano quindi d' aver presenti queste persone medesime.

Lo stesso avviene nella *pazzia*, la quale altro non è, fuorchè un delirio più lungo, e divenuto abituale. Cinque dissertazioni del Sig. *Beausobre* noi abbiamo su questo soggetto nelle *Memorie della R. Accademia di Prussia*. Io credo però di poter ridurre quanto egli dice a pochissime parole, dicendo solo, che la pazzia non è che un lungo delirio, un lungo sonniloquio o sonnambolismo, un lungo sogno.

La gagliarda fissazione dell'animo sopra di una o più idee risvegliate dall' immaginazione, la quale fa ch'ei non possa prestare la debita attenzione agli oggetti presenti, e riconoscerli per quel che sono, è quella che costituisce un Uom pazzo.

La differenza fra lui, il delirante, il sonnam-

nambolo, e il semplice sognatore si è, che nei due ultimi, slegati che sieno i sensi dal sonno, le impressioni congiunte, che su di questi al tempo stesso fanno gli oggetti presenti, superan la forza delle idee, che l'immaginazione aveva lor risvegliate, ed essi tornano in se stessi; nel secondo la forza di queste idee è superiore alle impressioni esterne, infinchè dura la malattia, che agitando le fibre interiori con maggior violenza di quel che facciano le medesime esterne impressioni, a quelle più vivamente, che a queste determina l'attenzione; ma rallentandosi la malattia, o cessando l'impressioni esterne riacquistano la loro superiorità: nel primo all'incontro la forza delle idee risvegliate dall'immaginazione o dura continuamente, o se rallentasi qualche volta, nel qual caso il pazzo si dice avere de' *lucidi intervalli*, ben presto novellamente ritorna.

Questa forza costante dell'idee interiori può dipendere o da cause fisiche, o da cause morali. Una lunga, e frequentemente replicata fissazione sovra di una o più idee, spezialmente ove sia cagionata o promossa da violente passioni d'animo, è quella alcune volte, la qual fa sì, che queste idee e le loro associate diventin vivissime, e prontissime a ridestarsi, dimanierachè o prevengano l'attenzione dal poter esaminare le estrinseche impressioni attuali, o superandone la forza, le impediscano di applicarvisi. Altre volte uno

sregolamento fisico o negli umori o nella massa del cervello è la cagione immediata di questi effetti. *Meckel* (V. *Memorie della R. Accademia di Prussia*) esaminati anatomicamente i cervelli di molti pazzi, ne trovò alcuni più induriti, più aridi, e specificamente più leggieri che non son quelli de' sani; altri li trovò ingombri da un travasamento di sangue o di linfa.

Siccome però questa fissazione può essere determinata da alcune idee soltanto, e solamente a qualche parte del cervello può essere limitato questo vizio organico; così anche i pazzi nè il sono sempre, nè in tutto; ma spesse volte in ciò che è estraneo alla loro fissazione, o alla parte fisicamente in lor viziata, così sentono l'esterne impressioni, e così su di esse ragionano, come se fossero in senno perfettamente.

CAPO X.

Epilogo della presente Sezione.

Per raccogliere in brevi parole il fin quì detto, e vedere delineata in pochi tratti tutta l'analisi delle facoltà e delle operazioni dell' anima, ripigliamo brevemente e rapidamente le cose fino dal primo principio.

Allorchè gli oggetti fanno sopra de' nostri sensi le loro impressioni, queste vengon da' nervi, e probabilmente per mezzo degli spiri-

riti animali, portate quali in una, e quali in altra parte del cervello; di là per ignota maniera vengono all'anima comunicate; l'anima se n'accorge: ecco la *sensazione*, la qual ritiene il nome di *sensazione*, se l'anima prova in se una fisica modificazione di piacere o di dolore, e cambiasi in quello di *percezione*, se l'anima vede solo dinanzi a se la rappresentazione di una cosa esteriore.

Lo vivacità dell'impressione, o altra cagione qualunque, fa che l'anima si fissi particolarmente sopra di una cosa determinata; questa è l'*attenzione*, la quale diventa *riflessione*, se l'anima la trasporta avvertitamente dall'una all'altra cosa.

Trasportando essa l'attenzione dall'una all'altra cosa le paragona fra loro, e questo è il *confronto*: discopre la loro convenienza o disconvenienza, ciò chiamasi *cognizione*; afferma questa loro convenienza o disconvenienza, ciò forma il *giudizio*; non potendo scoprire immediatamente la convenienza o disconvenienza di due cose, le paragona amendue con una terza per ricavare dalla loro convenienza o disconvenienza con questa terza, se pur convengano o disconvengano tra di loro, ciò è il *raziocinio*.

L'attenzione prestata ad una modificazione o rappresentazione fa che esse durino per qualche tempo anche dopo rimosso l'oggetto, che le ha prodotte; queste allora diventano *idee*, e quelle diventano *nozioni*; e l'atto con cui

l'anima seguita a considerarle, si chiama *contemplazione*.

L' attenzione medesima fa che l' idee e le nozioni avute allo stesso tempo, o tra lor congiunte per le relazioni di somiglianza o di dipendenza, si leghino scambievolmente tra loro, sicchè in appresso al rinnovarsi dell' una le altre pure risveglinsi; l'atto col quale l' anima ne sente il risvegliamento dicesi *reminiscenza*, e quello con cui s' accorge d' averle avute altre volte, si dice *riconoscimento*: la facoltà poi ch' ella ha di aver nuovamente presenti l' idee e le nozioni delle cose passate, e di riconoscerle vien detta *memoria*, e quella che ha altresì di comporle e ordinarle a suo talento in diversi modi, si dice *immaginazione*.

Il piacere, o il *dolore provato da un oggetto, fanno che l' anima senta per esso della propensione, o dell' avversione; la prima è quella che chiamasi *amore*, la seconda è quella, che dicesi *odio*; e da questi due affetti primarj derivano tutti gli altri.

Al presentarsi del medesimo o d' altro simile oggetto l' anima sovvenendosi del piacere o del dolore, che prima ne ha sentito, si determina ad abbracciarlo o fuggirlo; questo è la *volizione*, o l' *atto della volontà*: e siccome quest' atto ella sa che dipende da lei medesima, non da alcuna causa da lei diversa che a ciò la necessiti; così non può dubitare della propria *libertà*.

* Fat-

Fatta la determinazione della volontà, l' anima imprime nelle membra del corpo i movimenti necessarj per eseguirla: questo è un effetto della sua *forza motrice*, o della facoltà di agire fuor di sè stessa.

Volgendo l'attenzione sopra di se medesima l'anima divien consapevole del suo stato attuale, della sua esistenza, della sua identità o personalità, e questa è la *coscienza*.

Fissando l' attenzione sopra una sola qualità di un oggetto, la separa da tutte l' altre, e se ne forma un' idea, o una nozione staccata, ecco l' *astrazione*; separando da molti oggetti le qualità, che a tutti sono comuni, forma di esse un aggregato, e quest' aggregato contempla separatamente dagli oggetti individui, da cui l' ha tratto, ecco la *formazione dell' idee e delle nozioni universali*; unisce insieme più idee di cose, che attualmente in niun luogo non consistono, ecco la *composizione delle idee*; divide un' idea composta nelle idee semplici da cui risulta, ecco la *scomposizione dell' idee* o l' *analisi*.

Il lungo esercizio di fare avvertitamente alcune cose fa che l' idee, ed i moti corporei ad esse corrispondenti si leghino per maniera fra loro, che le une prontamente richiamin gli altri, e le cose si eseguiscano senza che più vi sia bisogno d' un' attuale riflessione; questo è l' *abito* o l' *abitudine*.

Se l' anima lascia vagare il pensiero sulle idee, che da se vengonsi risvegliando, senz-

senza riflettervi avvertitamente; ciò dicesi *distrazione*.

Se per troppa scarsezza di spiriti animali, o per altra ragione le impressioni diventan sì deboli, che l' anima non ne abbia più coscienza; allor si dice sopita nel *sonno*.

In questo medesimo stato però sovente alcune idee risveglians, le quali non essendo dirette avvertitamente dall' anima formano per lo più delle combinazioni stranissime; e di qui nascono le stravaganze de' *sogni* alle quali pur di molto si assomigliano quelle del *delirio*, e della *pazzia*.

Ma anche ne' sogni alcune volte, e specialmente in que' de' *sonniloqui* e de' *sonnamboli*, così l' idee, come le azioni ad esse corrispondenti conservano quello stesso ordine, che han nella veglia, e ciò non potendo allor dipendere dalla *riflessione attuale* e *deliberata*, dipende invece da una *riflessione indeliberata* e *abituale*, che a quella supplisce.

Tutte queste operazioni derivano dalle sei *facoltà*, di *sentire*, di *riflettere*, di *conoscere*, di *ricordarsi*, di *volere*, e d' *agire*. Ma come l' anima eserciti la più parte di tali operazioni, come senta, come percepisca, come attenda, come rifletta, come conosca, come contempli, come sovvengasi, come agisca e dentro e fuori di se medesima; in qual modo sia ad essa comunicato il movimento delle fibre del cervello, da cui la sensazione e la per-

percezione hanno l'origine ; come questo moto medesimo dagli organi esteriori per mezzo de' nervi al cervello si trasferisca ; come venga eccitato nella più parte degli stessi organi esteriori ; che cosa siano intrinsecamente i corpi che l' eccitano ; che cosa intrinsecamente sia l'anima stessa (r) : sono misteri per la massima parte a noi tuttora impenetrabili.

K. 6. DUB-

(*che cosa intrinsecamente sia l' anima stessa*).

(r) Il P. Soave, quantunque siasi studiato di mettere in pieno lume la spiritualità e semplicità dell'anima, non lascia però di ripetere, siccome à fatto più sopra (Sez. 1. c. 5: art. 2. p. 71.), che con tutto questo niente ancora sappiamo di ciò che l' anima sia in se stessa. Io aggiungo, che non solo siamo incapaci di penetrare, qual sia propriamente la sua *intima essenza*, ciò ch' ella è *intrinsecamente in se stessa*, ma non ancora sappiamo dire, qual sia il senso proprio della voce *anima*, o per meglio dire, non ci siamo pur accordati nel determinarne il significato ; su di che veggasi la nota (b) p. 32. in proposito della definizione ivi datane dal N. A. E mentre non abbiamo saputo convenire di ciò che dee intendersi per la voce *anima*, siamo subito passati a fondare una scienza dell' anima. Il che mi à determinato a proporre il quesito sulla possibilità di una psicologia.

DUBBJ SULLA POSSIBILITA' DI UNA PSICOLOGIA.

Una scienza dell' anima umana è ella possibile? Quì non trovo che la Scuola Cartesiana capace di fondare una vera scienza dell' anima umana; mentre stabilisce per principio, che la nostr' anima si conosce da noi prima, con più chiarezza e con più certezza che l' esistenza medesima di quel corpo a cui è unita. Ma riguardo a tutti gli altri che si veggono privi di sì chiara luce, il caso è molto diverso. Non avendo essi dell' anima una cognizione diretta, e immediata, ma soltanto ammettendola come una *supposizione* (1), par che non dovessero correre così presto a pronunziare sulla di lei origine, natura, essenza, sua condizione antecedente alla unione col corpo, suo stato dopo la separazione; sul tempo in cui viene ad informarlo, il suo commercio col corpo, e le leggi dell' unione, la sua sede, il suo destino, e mille altre questioni accessorie e subordinate alle precedenti. La notoria opposizione delle fantastiche sentenze dei Metafisici sui predetti articoli, lungi di far meritare alla psicologia delle scuole il titolo di scienza, non dovrebbe farla caratterizzare altrimente, che come una *storia curiosa delle romanzesche opinioni dei filosofanti sull' anima umana*. A questo si riduce tutto ciò che i Signori Metafisici vengono a definire con tanta gravità e in tuono dommatico intorno a cose cinte da pertutto di foltissime tenebre. Nè mi fa mentire il nostro Ab. Genovesi allorchè in con-

(1) Vedi sopra nota (c) p. 36.

consimile proposito così scrive: „ Anzi osservando
„ le discordie de' maggiori filosofi di ogni secolo,
„ le sconcezze delle loro opinioni , le assurdità
„ poste in chiaro su tale materia; ardisco affer-
„ mare, che come molte altre cose in filosofia
„ naturale, così questa sia sopra tutta la capacità
„ degli uomini " (1).

Or io domando ai Signori Metafisici: ànno essi ben riflettuto ai principj sopra i quali andavano a fondare la scienza della psicologia? Che certamente in ogni facoltà si dee sopratutto e prima d' ogn' altra cosa badare ai dati che si ànno.

Per vedere sopra quali dati si può fondare una psicologia, non bisogna trattare dell' anima indefinitamente, siccome suol farsi, seguendo senza verun discernimento la frase delle scuole, ma è necessario fissare prima di tutto la precisa nozione di questo vocabolo, specialmente avendo riguardo ai molti sensi nei quali è preso dai Metafisici, siccome abbiamo già più sopra osservato (2). Dove si è fatto vedere come in bocc' agli stessi filosofi la medesima voce *anima* ora dinota il solo principio della vita organica comune sì agli uomini come agli animali, ed ai vegetabili ancora; talvolta significa il principio della vita e della sensibilità propria soltanto del regno animale; tal' altra il principio intellettivo e libero proprio della specie umana; più sovente si adopera per dinotare il principio universale della vita organica, della sensibilità, della ragione,

(1) Lettere Famil. lett. 2. all' Ab. Conti §. 2.
(2) Nella nota (b) p. 32. 33.

gione, della libertà e di tutto quanto costituisce la vita umana.

Ciò chiaramente apparisce allorchè distinguono nell' uomo l' anima dall' *animo*, l' anima dalla *mente*, lo *spirito* dell' anima. Onde dicevano gli antichi, che l' uomo costava di corpo, di anima, e della *mente*, colla quale ultima voce si dinotava in modo particolare il principio intellettivo e libero proprio e privativo della specie umana, nè si trova mai usata per significare il solo principio della vita, o quello della sensibilità comune alle altre specie di animali. Così altri distinguevano nell' uomo lo *spirito*, l' *anima* ed il *corpo*; dove i significati delle voci spirito ed anima si manifestano dall' istessa gradazione. E il nostro Leonardo Maruggi nelle note sull' analisi dell' umano intelletto del P. Soave inserita da lui nella sua edizione latina di Locke: *nonnulli animam, animum, & mentem distinguunt, animam appellant principium quo vivimus, animum quo persentiscimus, mentem qua intelligimus ac judicamus* (1). Su di che gioverà consultare i dizionarj latini e greci di Facciolati, di Forcellini, di Stefano, dai quali si possono ricavare tutt' i lumi per i sensi particolari o promiscui di coteste voci.

Tutto ciò ne ricorda le due e le tre anime date agli uomini dall' antica filosofia, la *vegetativa*, dico, la *sensitiva*, e la *intellettiva* o *razionale*. Tanto era negli animi radicata questa opinione delle tre anime, che quei filosofi a' quali essa poco arrideva, forse perchè più amici dell' uno che

(1) Tom. 1. pag. 218.

che del trino, altrimenti non seppero sostenere la loro sentenza, che per via di transazione cogli avversarii, vale a dire, con ammettere nell' uomo le tre suddette anime, ma successivamente, non già simultaneamente, dicendo che nella generazione l' uomo è prima informato dall' anima vegetativa, la quale poi si dissipa e si dissolve come superflua sopravvegnendo l' anima sensitiva, che contiene in se l' una e l' altra virtù; e questa del pari per la medesima ragione a suo tempo cede il luogo all' anima razionale, ch' è la radice della vegetabilità e della sensibilità (1). E sebbene la moderna filosofia non parli che di una sola, si dovrebbe prima d' ogn' altro pensare a conciliare una tal discordia. La quale nasce da quistioni assai più importanti ed astruse, vale a dire, se la vita organica del corpo umano ripeta il suo principio dall' anima razionale o altronde; se la sensibilità debba ripetersi dall' istesso principio della vita organica, o debbasi attribuire all' anima razionale. Mentre Cartesio, fattosi autore di una nuova filosofia sull' anima, e supposti gli animali altrettanti automi privi affatto di qualunque sentimento, rese la vita corporea indipendente dall' anima, siccome un risultato del calore che mette in moto gli organi della vita corporea; e definì l' anima una *sostanza pensante*, volendo colla voce *pensiero* esprimere non solo la razionalità, ma eziandio la sensibilità.

Sistema da lui promosso contro tutta l' antica filosofia, che, ripetendo la sensibilità dall' istesso prin-

(1) *Vide Philos. Augustiniana. tom. V. P. III. Physica c. 3. p. 259. c. 7. p. 315.*

principio vitale dell'organo corporeo, ammetteva un'anima ſenſitiva diſtinta dalla penſante propria dell'uomo, e media tra il corpo e la mente.

Che ſe Carteſio ripetè la vita organica del corpo da un principio diverſo dall'anima penſante, volle però dare a queſta la ſenſibilità di cui ſi moſtrano dotati gli animali. I Metafiſici ſeguiti fedelmente dal noſtro P. Soave, par che abbiano a capo chino adottata l'idea di Carteſio per quella parte che toglie un principio ſenſitivo diverſo dall'intellettivo, ſenza brigarſi delle ragioni dell'oppoſto partito; ed avendo come un dato ſicuro, che il principio penſante, oſſia l'anima intellettiva foſſe puranche il principio e la ſorgente della vita organica del corpo, ſono caduti ſpontaneamente in una manifeſta petizione di principio, ſupponendo per l'appunto quello che viene fortemente contraſtato, e che forma il nodo della queſtione; mentre non dovevano ignorare ciò che ne penſavano le più celebri ſcuole antiche, la Platonica e l'Ariſtotelica, e tra i moderni un Campanella, un Gaſſendo, un Cudvort, i quali apertamente ripetono la vita del corpo da un principio diſtinto e diverſo dall'anima intellettiva; non dovevano ignorare, quanto problematica foſſe la loro poſizione, dopochè il Genoveſi l'aveva con tanta preciſione rivocata in dubbio ſull'autorità di tanti ſommi filoſofi, ed egli medeſimo eraſi dichiarato per la ſentenza oppoſta, ſiccome ſi è già oſſervato nella precedente nota.

Il che non dico per richiamare in iſcena la pluralità delle anime date a ciaſchedun uomo dall'antica filoſofia, ma unicamente per far vedere 1°. l'aſſoluta neceſſità che abbiamo di fiſſare di comu-

ne

ne accordo il senso della voce *anima*, giacchè non s' intende da tutti nel medesimo significato; 2°, per far conoscere, da qual sorta di quistioni dee nascere il senso nel quale deesi adoperare la voce *anima* in un trattato di psicologia, 3°. per far avvertire, quanto siamo ancora lontani dal saper fissare i dati, e stabilire le basi fondamentali di una scienza dell' anima.

Se dunque il termine di anima è di un significato cotanto incerto e dubbio, il secondo passo da farsi è di mettere a parte il vocabolo predetto, per rivolgersi unicamente alla cosa per esso significata, vale a dire, al principio della vita organica, della sensibilità e della razionalità. Sicchè il primo quesito è di determinare, se si debbono ammettere tre principii diversi nell' uomo o due, o uno soltanto, da cui proceda la vita organica, la sensibilità e la razionalità: ma non dovendosi ammettere che un sol principio, il secondo quesito è, di esaminare, quale sia di tutte le facoltà ed operazioni attribuite all' anima, la dote, o il principio fondamentale da cui tutte le altre debbano derivare; cioè a dire, se la vita organica debba ripetersi dal principio pensante, o al contrario il fenomeno del pensiero debba dedursi dal principio vivificante del corpo.

Perchè quì ancora vi sono due sentenze diametralmente opposte. Gli scolastici, che ammettevano nell' uomo tre principj tra loro realmente distinti, sostenevano, che il principio vegetativo servisse di materiale alla sensibilità, e questa ne somministrasse alla intellezione. *Qui tres animas velut tres substantias re distinctas, vegetativam quæ sit materies sensitivæ; sensitivam, quæ sit ma-*

materies intellectivæ; & intellectivam, quæ actus sit, in homine posuerunt (1).

Questa maniera di pensare circa la dipendenza delle anime, fra loro appoggiavasi sopra un fatto incontrastabile, cioè, che l' uomo prima vive, ossia vegeta soltanto, siccom'è nel primo stato dell' embrione; poi sente, quando cioè gli organi ànno acquistato quel tono ch' è necessario a produrre la sensazione; in ultimo ragiona: nè si può concepire capace di sensibilità e di razionalità senza supporlo prima vivente. In guisa che, mancando la vita organica, subito cessa in lui la sensibilità, la razionalità e tutto il resto delle sue facoltà; laddove può accadere benissimo, siccome lo sperimentiamo tuttodì, che l' uomo, conservando la vita organica, perda ogni sensibilità e forza calcolatrice. Donde segue, che la vita organica sia la base necessaria della sensibilità e della razionalità, e non viceversa. E perciò, se la razionalità e la sensibilità dipendono dal principio vitale, questo riputar si dovrebbe il dato fondamentale di tutta la serie delle facoltà ed operazioni attribuite all'anima, o alle anime.

Ma i moderni Metafisici, i quali non vogliono riconoscere che una sol' anima, o un sol principio di tutt' i fenomeni dell' uomo vivente, contenti di aver supposto, che il principio razionale avesse la virtù animatrice del corpo, la forza motrice del medesimo, e la sensibilità, poco si sono curati, siccome abbiamo poc' anzi accennato, di evacuare le ragioni dell' opposto partito, e molto meno di far vedere qual relazione siavi tra la razionalità e la

(1) Genuensis Metaphys. P. III. Schol. 1. ad Prop. XXV.

la vita del corpo; val quanto dire, la dipendenza della vita organica dal principio pensante. E mentre non costa nè dell' idea precisa della voce *anima*, nè della unità del principio disegnato con tal vocabolo, nè della dipendenza dei principj, nel caso che si suppongono diversi, nè della dote fondamentale, nell' ipotesi dei moderni metafisici, che ad una sol' anima, o ad un sol principio riferiscono tutte le facoltà ed operazioni competenti alla natura umana, mentre, dico, niente sappiamo di sicuro circa questi primi dati, abbiamo nondimeno preteso di pronunziare definitivamente sulla natura ed essenza dell' anima. Ecco sopra quali oscurità ed incertezze si è fondata la psicologia delle scuole!

In questo conflitto di opinioni, se mai dietro un esame rigoroso ed imparziale non si trovasse plausibile nè l' ipotesi delle tre anime, nè quella di una sola, ma si venisse di comune accordo a conchiudere per quella che piacque al nostro Genovesi, il quale apertamente distingue nell' uomo il principio vegetativo e sensitivo espresso da lui col nome di *anima*, dall' intellettivo e libero disegnato col termine proprio di *mente*: o pure si riconoscesse nell' uomo un' anima sola, ma secondo l' idea dell' Ab. Condillac, il quale vuol ridurre tutto il di lui sistema intellettuale ad un sol principio, in questo senso cioè, che tutte le facoltà ed operazioni dell' anima non siano che altrettante forme diverse della sensazione, o la sensazione trasformata in varie guise; conchiudendosi, dico, di comune accordo per una di queste opinioni, bisogna vedere, qual sarebbe la sorte della psicologia in questi due casi.

Or

Or si comprende subito, che nell' ipotesi del Genovesi tutto ciò che riguarda la vegetazione del corpo umano, la sua vitalità, la sensibilità con tutte le seguele di questa, competenti all' uomo in quanto animale, non potrà essere più l'affare della metafisica, ma piuttosto della fisiologia per quella parte che riguarda i fenomeni del corpo umano animato e vivente, o se si vuole, della Zoologia, dove si tratta di ciò che compete all' uomo in quanto animale; giacchè la sua dote o caratteristica distintiva non consiste in altro che nella mente, siccome osserva il medesimo Genovesi. Come voi, dic' egli, avete tolto all' uomo l' intelletto e la signoria dell' arbitrio, egli si trova confuso con tutta l' altra massa degli animali (1).

Nè ciò dicendo temo di ledere in menoma parte i diritti della metafisica sulle cose invisibili ed incorporee, giacchè secondo questa filosofia, tanto l' anima degli animali, quanto la vegetativa e sensitiva dell' uomo sono di natura interamente diversa dalla mente, ossia dall' anima intellettiva propria e particolare alla specie umana; essendo quella corporea, corruttibile, mortale, e questa incorporea, incorruttibile, immortale.

Or questa filosofia delle due anime dell' uomo non era miga un qualche rancidume delle antiche scuole monacali, ma è stata in credito fino alla metà del secolo passato presso i primi luminari della francia d' Alembert, e Diderot, i quali nel formare l' albero enciclopedico, proposero distintamente sotto la pneumatologia, la scienza dell' anima sensitiva e della razionale.

Tolto

(1) Metafisica italiana, Antropologia c. 1.

Tolto dunque dalla psicologia delle scuole tutto ciò che riguarda il principio vitale, vegetativo e sensitivo del corpo umano, dovrebbesi ella ridurre al principio razionale e libero disegnato col vocabolo di *mente*, o di *anima intellettiva*. Sicchè resterebbe a vedere, se sia possibile una psicologia in quanto si restringe all'anima intellettiva soltanto.

I Psicologi, ad eccezione però de' Cartesiani, confessano ben volentieri di non avere dell'anima e particolarmente della intellettiva, una cognizione diretta e immediata, ma di conoscerla solamente per via d'induzione, cioè a dire, *per le sue operazioni*, o, siccome si esprime il N. A., per via di *supposizione* (1), perchè credendo essi affatto impossibile, che il pensiero, il giudizio, il raziocinio e le altre operazioni relative all'intelletto possano procedere dall'organo corporeo, suppongono contenersi nel corpo umano una sostanza di natura interamente diversa, cioè incorporea ed incorruttibile, cui danno il nome di *anima* e di *mente* capace di queste operazioni. Ma non per questa diversità di natura, il corpo e l'anima costituiscono due esseri fra loro distinti ed indipendenti l'uno dall'altro, nè la loro unione può assomigliarsi a quella del Nocchiere alla nave, siccome l'immaginò Platone. Giacchè, secondo la comune filosofia, il corpo e l'anima si riguardano come due esseri incompleti e tendenti ad unirsi vicendevolmente, per formare un tutto individuo di terza specie, che non appartiene più nè alla classe della materia bruta, nè a quella dello spirito puro. Questo tutto è appunto l'uomo, composto di due pre-
cipue

(1) Vedi sopra nota (c) p. 36.

cipue parti di natura totalmente diversa, ma costituenti una sola ed unica sostanza, un solo ed unico essere individuo, una sola Persona. In virtù della quale unione, tutto ciò che all' uomo compete non dee attribuirsi all' anima o al corpo esclusivamente, come se uno di essi operasse isolatamente ed indipendentemente dall' altro. E se suol dirsi, che l' anima *percepisce*, *giudica*, *vuole*, *opera*, sempre s' intende in quanto è al corpo unita: parimente non si dice, che il corpo vive, si nutrisce, vegeta, che in quanto è dall' anima informato (1).

Posta dunque la dipendenza mutua di queste due parti, e posto che noi non possiamo avere una cognizione dell' anima indipendentemente dal corpo a cui è unita, siccome possiamo benissimo avere una piena cognizione di un corpo esanime, par che sia difficile di stabilire una scienza dell' anima separatamente dall' organo corporeo con cui forma un tutto individuo, cioè la Persona ch' è il soggetto di tutte le azioni e passioni attribuite or all' anima, or al corpo.

Fin quì non ho considerato che semplicemente, la dipendenza mutua dell' anima e del corpo fra loro, dove non si sa decidere, se sia il corpo che porta e regge l' anima, o questa quello; e mi è sembrato poterne legittimamente conchiudere di non doversi dividere la scienza dell' anima da quella del corpo con cui forma un tutto individuo di terza specie. Ma che dirassi, se si considera, quanto fortemente preponderi la dipendenza dell' anima intellettiva dal corpo? Basta fare attenzione a quel

(1) Vedi sopra nota (g) p. 44.

a quel tanto che di volo ne accenna l' Ab. Genovesi parlando dell' uomo ; „ A considerarlo d'
„ appresso , dic' egli , si vede , che l' essere di animale n' è la base, su cui si appoggia il proprio
„ essere d' uomo , ed a cui indivisibilmente si avvicchia in questa vita terrestre . L' animalità sembra un tronco selvaggio, su cui è l' uomo innestato.
„ Tutte le funzioni della mente, eziandio le più
„ sublimi , tutto quanto sente , pensa , patisce ,
„ gode , à un attaccamento con questa base , attaccamento si stretto, che non sarebbe possibile
„ formarsi alcun giusto concetto delle azioni e
„ passioni dall' animo , senz' avere un abozzo
„ almeno ed un leggiero disegno del corpo e dell'
„ animalità del corpo " (1) .

In fatti è da notarsi , che i più cospicui psicologi moderni , ed il N. A. in particolare non fanno dispensarsi dal ricorrere in ogni occasione al meccanismo dell' organo corporeo per la spiegazione delle operazioni proprie dell' anima intellettiva . Se dunque si è d' accordo su di ciò , che la necessaria ed incalcolabile dipendenza dell' anima dal corpo non permette di trattar di quella separatamente dall' organo corporeo , par che sia fuor di dubbio la impossibilità di una psicologia , ossia di un trattato dell' anima sola . E quantevolte queste due parti componenti un tutto individuo si debbono ancora unitamente studiare , chi non vede , che un tale studio , ne mena direttamente a quello del corpo umano animato e vivente ? Tal è il punto di veduta sotto il quale fu riguardato

(1) *Metafisica italiana P. III. Antropologia c. 1. §. 1.*

dato altra volta il trattato dell'anima. *De anima, sive de corpore animato* (1). Sicchè, in vece di proporsi a giovanetti un trattato dell' anima ripieno di notizie relative alla organizzazione corporea non ancora da essi studiata, siccom' è appunto la presente psicologia, sarebbe miglior consiglio il proporre lo studio dell'uomo, avvalendosi dell'apertura, che, in vista di queste considerazioni, ne diede l'Ab. Genovesi, allorchè nella matura età si determinò a dare nella Metafisica italiana l'*antropologia* in luogo della psicologia, senza che niuno abbia saputo finora profittare de' suoi lumi a vantaggio della gioventù, e rendergliene il giusto tributo in faccia agli Stranieri, che poco l'ànno conosciuto ed apprezzato.

Fin'ora non abbiamo ragionato sulla possibilità della psicologia che nella ipotesi del Genovesi, passiamo a vedere, quale potrebb' essere la sua sorte nel sistema di Condillac.

Supposto adunque che prevalesse la sua idea, di doversi cioè tutte le facoltà ed operazioni dell' animâ dedurre da un sol principio, che sarebbe, secondo lui, la sensazione; in tal caso la nostr' anima non sarebbe che il principio sensitivo. E siccome i moderni metafisici vogliono attribuire all' istess' anima la virtù animatrice del corpo, ossia la sua vitalità, si dovrebbe convenire ancora, che il principio della sensibilità fosse altresì quello della vita del corpo. Or, se si domanda, quale riputar si dee, tra la forza sensitiva e l'animatrice, la dote fondamentale dell' altra? niuno certamente potrà

(1) *Philosophia Augustiniana Physica Part. III. tom. V. p. 221.*

potrà concepire la sensibilità prima della vitalità, mentre quella non può aver luogo senza questa. Sicchè, dovendosi riguardare la sensibilità come una seguela della vita, ed il principio vitale come la radice della sensibilità, ne seguirebbe che l' anima dovesse consistere propriamente nel principio vitale. La psicologia in questo caso non sarebbe che un trattato del principio vitale, e dei fenomeni della vitalità propria della specie umana; cose che rientrano di pieno diritto nella fisiologia del corpo umano animato e vivente.

Dagli esempj di questi due sistemi, di Genovesi e di Condillac si può facilmente argomentare, qual debba essere la soluzione dei quesiti proposti sulla vita, la sensibilità, e la razionalità; cioè, se debbano ripetersi da tre principj distinti e diversi, o da due, o da un solo; e nel caso che il principio vitale del corpo fosse tutto diverso dal razionale, vedere, se la sensibilità sia dipendente dal principio vitale, come una seguela ed un attributo della vita propria del regno animale, oppure non sia che una cosa istessa col principio razionale, siccome opinò Cartesio contro tutta l' antica filosofia. E quantevolte uno debba essere il principio di tutt' i fenomeni dell' uomo vivente, esaminare qual sia la dote fondamentale di tutte le altre, cioè, se la vitalità sia la sorgente della sensibilità e della razionalità, o questa sia il principio della vita corporea, e della sensibilità. E tutto ciò dimostra evidentemente l' impossibilità di avere una vera scienza dell' anima indipendente da quella dell' organo corporeo, e diversa dalla scienza dell' uomo.

Tutto ciò che finora si è detto non à riguardato che la psicologia ordinaria delle scuole, ma essendo piaciuto al N. A. di concatenare coll' antica la

nuova, che si fa consistere nell' *analisi delle facoltà e delle operazioni dell' anima*, perciò bisogna esaminare ancora brevemente, in quale posizione questa si trovi, per vedere se possiamo lusingarci di averne una vera, esatta, e completa.

Se la psicologia delle scuole dev' essere rimpiazzata da una nuova scienza dell' uomo fondata sulla zoonomia e sulla fisiologia particolare del corpo umano, sarebbe una massima sconcezza il volere in questa seconda parte proseguire sulle antiche tracce nel far l' analisi del sistema intellettuale e morale dell' uomo. Dopochè si sarà fissata la teoria della vitalità e di tutt' i fenomeni della vita propria della specie umana, quale incoerenza non sarebbe il ragionare tuttavia sul termine vago ed incerto di *anima*, delle sue facoltà ed operazioni? Ma vediamo qual sia lo stato attuale di questa parte della metafisica.

I. Sul principio vorrei che i moderni metafisici analizzatori dell' umano intelletto si rivolgessero finalmente ad osservare, quanto arbitraria sia ed incostante la enumerazione delle umane facoltà, e ciò in conseguenza della loro psicologia; di che ne ò accennato già qualche cosa nella Logica, nota (b) p. 92.

Un' antica partizione portava *memoria*, *intelletto e volontà*: un altra ne numerava cinque; la facoltà *vegetativa*, *sensitiva*, *appetitiva*, *locomotiva*, *e intellettiva* (1): Il Bruchero c' informa di un altra più curiosa enumerazione delle attribuzioni dell' anima concepita così: *de anima partibus tribus*, (*concupiscens*, *irascens* & *ratio*-*na*-

(1) *Philos. Augustiniana tom. V. P. III. Physicæ c. IV.*

nalis,) *virtutibus quatuor* (*prudentia*, *fortitudo*, *justitia*, *temperantia*) *facultatibus quinque mens*, *cogitatio*, *judicium sive opinio*, *imaginatio*, *sensus* (1). Bacone pose, memoria, immaginazione, ragione. Ad alcuni piacque richiamar tutte le operazioni procedenti da questo principio animatore dell' uomo a due principali facoltà, l' intelletto e la volontà. Il Genovesi ancor egli amò questa distinzione di facoltà principali e secondarie, mettendo nella prima classe l' intelletto, la libertà e la forza motrice (2). All' intelletto riduſſe la ſenſazione, la percezione, l' immaginazione, il giudizio, il raziocinio, la rifleſſione, l' aſtrazione, la memoria: alla libertà, i deſiderj, le inclinazioni, le paſſioni, gli affetti &c. Ma nella logica italiana ſi ſpiegò diversamente nella enumerazione delle principali facoltà dell' anima, dicendo, intelletto, appetito, libertà, forza ſenſitiva, forza animatrice, forza motrice del corpo (3). Il P. Soave ne numera sei, che ſono la facoltà di ſentire, di riflettere, di conoſcere, di ricordarſi, di volere, di operare. Nel che molto ſi è diſcoſtato dall' Ab. Condillac, ſuo prototipo, il quale ancora ne numera sei, ma diversamente concepite, cioè, attenzione, paragone, giudizio, rifleſſione, immaginazione, raziocinio, che riduce tutte alla facoltà di ſentire, di cui non ſono che altrettante modificazioni diverſe. Queſto è quello che dice nella logica; ma nel corſo di ſtu-

L 2 di,

(1) *Bruckeri Hist. Phil. tom. III. Period. II. P. II. §. 3. p. 535. ex Joan. Damasceno edit. Le Quien. tom. I. p. 574.*

(2) *Artis logico-criticæ lib. I. c. 1. §. 7. 20.*

(3) *Lib. I. c. 1. §. 2.*

dj, lezioni preliminari, articolo secondo distingue *intelletto* e *volontà*, subordinando a questa tutte le operazioni che nascono dal bisogno, come i desiderj, le passioni &c. e a quello le altre che nascono dall' attenzione, quelle stesse che nella pagina precedente aveva dedotte dalla sensazione: aggiugnendo, che queste due facoltà, intelletto e volontà sono comprese in una facoltà più generale che si nomina *pensiero*. Il Sig. Daube nella sua Ideologia riduce anch' egli tutte le facoltà e rispettive operazioni all' intelletto e alla volontà; sotto il primo comprende il *sentimento* della propria esistenza, che distingue dalla *sensazione*, siccome indipendente dal corpo, l' attenzione, l' astrazione, la memoria, il paragone o giudizio, il ragionamento, la riflessione, l' immaginazione; alla seconda riduce la libertà, i desiderj, le passioni &c. Il Senatore Destutt-Tracy insistendo sull' idea di Condillac della *sensazione trasformata*, non lascia di trascegliere quattro principali operazioni, ch' egli chiama *elementari*, o *primarie*, perchè a queste si riferiscono tutte le altre, cioè sensibilità, memoria, giudizio, volontà, le quali, dic' egli, non sono che altrettante modificazioni dell' unica facoltà di sentire. Mille altri esempj addur si potrebbero di una sì arbitraria incostanza, perchè ogn' uno conosca chiaramente, quanto siano poco sicure le analisi che si danno dell' umano intelletto. In questa posizione domando, se durante quest' anarchia possiamo sperare un analisi vera ed esatta del sistema intellettuale e morale dell' uomo?

II. Giovanni Locke aveva già notata la estrema difficoltà di esprimere gli atti interni dello spirito per via di parole valevoli a darne agli al-

tri

tri delle idee chiare (1). Egli aveva puranche notato, quanto avesse contribuito a ritardare i progressi della cognizione di questa parte di noi medesimi, la consuetudine di parlare delle differenti operazioni o azioni dello spirito sotto il nome di *facoltà* (2). Dond' è poi venuta la distinzione tra *facoltà* ed *operazioni*, e tra facoltà *primarie* e *secondarie:* assegnando ad ogni operazione interna, o per meglio dire, ad ogni speculazione sulle interne operazioni, una facoltà propria. Il medesimo Autore aveva parimente avvertito in proposito delle due principali facoltà *intelletto* e *volontà*, gl' inconvenienti che nascevano dalla comune maniera di parlare delle facoltà dell' anima, come se fossero degli esseri reali che producessero gli atti rispettivi di concepire, di volere, di ricordarsi, d' immaginare &c. „ Io temo, diceva egli, che
„ questa maniera di parlare delle facoltà dell' ani-
„ ma non abbia fatto venire a molte persone l'
„ idea confusa di altrettanti agenti ch' esistono
„ distintamente in noi, che ànno differenti fun-
„ zioni e differenti poteri, che comandano, ob-
„ bediscono ed eseguono diverse cose, come se
„ fossero altrettanti esseri fra loro distinti; cosa
„ che à partorito una quantità di vane dispute,
„ di discorsi oscuri e pieni d' incertezza sulle
„ questioni relative a questi differenti poteri dall'
„ anima " (3).

Non è già ch' egli rifiutasse all' anima e al corpo le loro proprie facoltà, o che volesse riprovare interamente il dizionario ed il linguaggio da lun-

(1) Essai liv. II. c. XXI. §. 15.
(2) *Ibid.* §. 20.
(3) *Ibid.* §. 6.

lunga stagione ricevuto, ma ciò dice ad oggetto solo di rilevare l' errore commesso nel servirsi di questi termini di tante facoltà diverse dell' anima, parlandone come di altrettanti agenti, che ànno le loro particolari attribuzioni; e per far avvertire in modo particolare, che l' uomo è propriamente L' UNICO AGENTE, a cui competono e da cui procedono tutte le azioni diverse, che sogliono attribuirsi a tante facoltà dell' anima o dello spirito (1).

Quest' ultima osservazione soltanto quì accennata è quella sulla quale conveniva seriamente meditare per capirne tutto il valore, la forza, l' estensione e l' importanza. E siccome si trova già sufficientemente sviluppata più sopra nella nota (g) p. 44. s' invitano perciò i giudiziosi lettori a rileggerla in questo luogo; perchè possano preservarsi dall' errore comune dei Metafisici psicologi, i quali, parlandoci sempre dell' anima o del corpo, e mai dell' uomo, distruggono, senza pensarvi, quella strettissima e sostanziale unione da essi medesimi stabilita fra queste due parti, onde risulta un tutto individuo, una sola persona, un agente solo; e con ciò distruggono parimente l' unità della operazione, la quale non può procedere in parte da una sostanza e in parte da un' altra, ma procede veramente dalla Persona, ossia dal Composto di anima e di corpo denominato *uomo*. Se pur non voglia uno dichiararsi per la filosofia platonica, la quale, riducendo tutto il vincolo di unione tra l' anima ed il corpo, ad una semplice assistenza, fa consistere la Persona e l' agente nell' anima sola; ed a questa unicamente ascrive tutto ciò che l' uomo fa e patisce. Dal qual' errore ci ri-

(1) §. 18. 19. 20. 21.

richiama per l' appunto la predetta osservazione di Loke.

III. Non ostante ciò, si è proseguito sull' istesso tenore di linguaggio; facendosi tanto caso dei nomi di *anima* e delle sue facoltà, che secondo la frase comune, par che non più sia l' uomo, e nè anche l' anima che sente, ritiene, si ricorda, combina, giudica, ragiona, immagina, &c.: ma la sensibilità, la memoria, la ragione, la fantasia &c.: e l' anima non sia che il ricettacolo di tanti diversi agenti, dei quali uno è nella parte superiore, l' altro nella inferiore; uno comanda, un altro ubidisce, un terzo ricalcitra; o come altri si esprimono, una parte dell' anima comanda il bene, un' altra il male, ed una terza ubbidisce or all' una, or all' altra. E se al presente non più si ammette l' intelletto paziente ed agente degli Scolastici, non si lascia però di riconoscere il *senso* e l' *intelletto* come due potenze interamente distinte, delle quali una riceve le notizie particolari ed individuali, e l' altra crea le universali: una che non sente, nè porta l' uomo che agli atti animaleschi, l' altra che lo illustra, lo innalza, lo guida per la ragione. Dippiù evvi nell' anima stessa una facoltà che riceve le notizie, un' altra che le conserva e le somministra nel bisogno; una terza le combina secondo la verità e nelle regole, una quarta le accozza con estrema bizzarria &c. &c. &c. Questo è il risultato delle formole comuni dei psicologi analizzatori delle facoltà dell' anima: o piuttosto della mal' immaginata partizione dell' anima in tante potenze o facoltà diverse. Siamo dunque tuttavia, dopo tante analisi dell' umano intelletto, nella posizione medesima in cui si era prima di Locke, quando cioè decidevasi af-

fermativamente nella questione, se le potenze dell' anima siano realmente distinte dall' anima stessa, e se una facoltà è distinta realmente dall' altra: *an potentiæ animæ distinguantur realiter ab ipsa anima; an realiter ipsæ potentiæ inter se distinguantur* (1). Questione, soggiugne Leibnitz, che à esercitato per lungo tempo le scuole tra i *Reali*, che stavano per l' affermativa, ed i *Nominali*, ch' erano per la negativa (2).

IV. Molti altri consimili avvisi aveva dati con tanto accorgimento questo primo Anatomista dell' umano intelletto, dai quali avrebbesi potuto ritrarre gran profitto, se non fossimo stati sedotti e quasi ammaliati da una immaginaria psicologia, la quale, non sapendo altrimenti spiegare i fenomeni della vitalità nell' uomo, ricorse alla pluralità delle anime, a ciascheduna delle quali assegnava le sue proprie attribuzioni, colle rispettive potenze o facoltà: e quindi, uscite di moda le due e le tre anime, tutte le attribuzioni le richiamò in quella che riputavasi la più nobile, immaginando a tal' effetto, di dover essa contenere eminentemente le virtù delle anime di ordine inferiore. Ma i lumi posteriormente acquistati, mal combinandosi coll' antico sistema, e volendosi ciò non ostante ad ogni patto associare il vecchio col nuovo, ciascheduno si è data la libertà di prendere quella strada che immaginava potergli meglio riuscire secondo le sue personali vedute; senza essersi mai rivolti a considerare seriamente, non essere altro queste decantate facoltà, che al-

(1) *Philos. Augustin. ibid. c. IV. p.* 276.

(2) *Nouveaux Essais sur l' entendement humain. liv. II. c. XXI. §.* 6.

alcuni vocaboli più o meno inesatti, adoperati per esprimere la causa ed il principio di quei fenomeni che in noi medesimi sperimentiamo in qualità d' individui della specie umana. E sotto questo punto di veduta furono pur in parte riguardate da uno dei più sottili pensatori dell'antichità, s. Agostino, il quale dopo aver data la sua definizione dell'anima, osserva, che riceve diverse denominazioni, *variis nuncupatur nominibus*: *Dicitur namque anima dum vegetat, spiritus dum contemplatur, sensus dum sentit, animus dum sapit, dum intelligit mens, dum discernit ratio, dum recordatur memoria, dum vult voluntas. Ista tamen non differunt in substantia quemadmodum in nominibus*, ... (*De Spiritu & anima*). Se dunque la nostra psicologia ci à fatto perdere finanche la traccia dello studio cotanto interessante di noi medesimi, qual maraviglia, se per mancanza di principj fissi e stabili, ci siamo sparpagliati, e ne andiamo errando quà e là senza poterci riunire e metterci nel retto sentiero?

V. Ma, come sperare di poterci una volta riunire ed indovinare il retto sentiere, se non c'intendiamo? Quelle che uno chiama *facoltà*, un altro le denomina *operazioni*, ch' è quanto il confondere la potenza coll'atto. Quelle che per uno sono facoltà *principali*, per altri sono *secondarie*. Gli antichi avevano così bene distinte due specie di atti della potenza e facoltà cognitiva dell'uomo, che dinotavano con i vocaboli di *sentire & intelligere*, per indicare colla prima espressione le sensazioni e le notizie acquistate direttamente per i sensi corporei, e colla seconda, quelle di un ordine superiore, ossiano di cose non

soggette ai sensi, e visibili soltanto all' acume della *mente*, dell' *intelletto*, della *ragione*. Venuto Cartesio, volle comprendere le sensazioni sotto la voce *pensiero*, adoperata prima per indicare particolarmente gli atti e le cognizioni di questa seconda specie. Per lo contrario i moderni Lockiani sotto la voce *sensibilità* comprendono ancora le operazioni le più nobili e sublimi della mente umana, espresse colla particolare denominazione di *pensiero*; e ciò non per altro se non perchè piacque ai Signori Condillac e Destutt-Tracy di prendere per sinonimi le parole *pensare* e *sentire*, ed applicare in conseguenza i termini di *sentire* e *sensazione* alla memoria, al paragone, al giudizio, al raziocinio, alla riflessione, all' attenzione, alla volontà &c, il primo dicendo di queste operazioni, non essere altro che la *sensazione trasformata*, ed il secondo, che la memoria consiste nel *sentire delle rimembranze*; il giudizio, nel *sentire dei rapporti*; la volontà, nel *sentire dei desiderj*.

Che se ci rivolgiamo al significato dei vocaboli esprimenti le diverse facoltà ed operazioni dell' anima, quale arbitrio! quanta incostanza! Il N. A. ne à dati frequenti esempj, notando egli medesimo i sensi particolari nei quali dipartivasi dalla comune dei logici e metafisici; e noi ancora l'abbiamo già osservato nella logica in proposito della distinzione da lui fatta tra *sensazione* e *percezione*, del senso dato alla parola *riflessione*, a quello della facoltà di *conoscere*, della voce *idea* (1). In vista delle quali considerazioni ardisco affermare di

(1) Logica p. 97. 102. 259. seqq. nelle note.

di non poter noi andare avanti nell' analisi dell' umano intelletto fintanto che durerà questo arbitrio nel dare il senso alle voci di cui si dee far uso: ma essere assolutamente necessario di darvi principio dal fissarne un dizionario secondo il senso dato ai vocaboli dalla comune degli Autori più accreditati; nè procedere a coniare nuove maniere di dire, o dare ai vocaboli un senso diverso dall' uso ricevuto, se non dopo il più maturo esame. Ma non è questo il luogo di trattar delle leggi secondo le quali dovrebb' essere diretto questo dizionario. Solamente dirò, che incaminandoci all' analisi predetta per questa via, troveremo in essa il rimedio allo sconcio ripreso da Locke di riguardare le facoltà ed operazioni attribuite all' anima come altrettanti esseri aventi delle particolari attribuzioni, mentre altro non sono che vocaboli adoperati per esprimere le nostre interne modificazioni ed operazioni. Sicchè in vece di più quistionare, se il *sentimento* sia diverso dalla *sensazione*, se la *cognizione* sia diversa dal *giudizio*, se la *sensazione*, l'*idea*, la *percezione* siano una cosa istessa o no, l' affare si riduce a determinare il significato preciso di ciascheduna voce.

VI. Quanto poi all' articolo in cui si fa oggi propriamente consistere l' *analisi dell' umano intelletto*, quello cioè che riguarda la *generazione* e la *filiazione* delle sue facoltà ed operazioni, come ancora l' origine delle idee e di tutte le umane cognizioni, che per mezzo delle medesime si acquistano, ne siamo in gran parte debitori all' Ab. Condillac, il quale, vedendolo da Locke omesso, proccurò di supplirvi nelle due opere sulle sensazioni, e sull' origine delle umane cogni-

zioni. L'istess' oggetto si propose il Sig. Bonnet nell'analisi delle facoltà dell'anima. Quindi, divenuta di moda l'analisi predetta, tutti gli altri che se ne sono occupati, àn preso ciascuno una via diversa. Ma per l'ordinario non ànno avuto in mira che una sola parte del sistema umano, voglio dire, quella che comprende le cognizioni ed i mezzi di conoscere, con qualche quistione sulla volontà e la libertà, senza molto curarsi delle propensioni ed inclinazioni naturali, delle passioni, abitudini, carattere morale, attività, e simili altre considerazioni, che unite alle precedenti formano tutto il complesso del sistema intellettuale e morale dell'uomo; ch'è l'oggetto proprio e più interessante della cognizione di noi stessi.

In secondo luogo è da notarsi, che il metodo della statua immaginato dai Signori Condillac e Bonnet non può condurre che a dei risultati romanseschi, giacchè i nostri sensi e le facoltà intellettuali colle rispettive operazioni e conseguenti cognizioni e idee non si sviluppano certamente a quel modo; e, siccome osserva giudiziosamente il P. Soave, „ di troppa cautela fa di mestieri per „ non cadere in supposizioni inesatte, e non im„ prestare alla statua limitata ad uno o due sensi „ quello che coll'ajuto di tutti simultaneamente „ proviamo in noi stessi ".

Nulla quì dico degli altri metodi dettati piuttosto dall'arbitrio delle mire personali, che fondati su di principj fissi, incontrastabili ed universalmente riconosciuti. Sicchè, dovendo rischiare di proporre il mio qualunque siasi avviso, dirò, che se si desidera di conoscere qual sia in verità il primo ed originale stato dell'umano intelletto,

ed

ed in qual' ordine si sviluppano e si manifestano le diverse proprietà e doti caratteristiche della natura umana, non vi è altro mezzo che d' imprendere a considerarlo dai prim' istanti della sua vita, cominciando dall' embrione animato già, e studiarne le fasi diverse fino all' adulta età, e al pieno uso della ragione, formata però in una società civilizzata, senza lasciare di mettere a calcolo la condizione dell' uomo selvaggio; avendo sempre l' attenzione di rilevare i rapporti del sistema intellettuale e morale, colla fisiologia, per la corrispondenza costante che vi è tra lo sviluppo e la condizione dell' organo corporeo con quello delle facoltà ed operazioni del principio pensante ed attivo.

VII. Tommaso Reid, il quale concepì una giusta idea di una tale istoria, e ne conobbe tutto il merito e l' importanza, la credè impossibile, sulla persuasione di non potersi altrimenti eseguire, che nel caso che taluno potesse conservar la memoria dei primi momenti della sua esistenza, e degli stati successivi della prima infanzia: cosa che la Natura non à posta in nostro potere. Ma i filosofi analizzatori dell' umano intelletto, ed il N. A. in particolare àn fatto vedere, come vi si possa supplire, quasi con eguale successo, colle loro diligenti osservazioni e riflessioni sullo stato della prima infanzia, di cui si occupano di tratto in tratto. Dunque non resta che a fare di proposito e compiere quell' opera che si è già intrapresa per parti distaccate, di cui cominciò a dare un picciol saggio il Sig. Buffon nelle sue riflessioni sullo stato dell' infante al momento della sua nascita, che per modestia si astenne di portare avanti. Un' istoria di tal fatta potrebbe sola disci-

frare

strare quali siano i principj primitivi, e la costituzione originale dello spirito umano, e distinguerla da tutto ciò ch' è accessorio, avventizio, acquisito. Essa sola, dice Reid, merita il titolo di un' analisi vera delle facoltà umane. E fino a che non si ottiene, non si dee sperare un analisi esatta delle medesime (1).

Ricerche di tal fatta, che formar dovevano la prima base della scienza dell' anima umana, non per altro si sono perdute di vista, se non perchè, facendo più attenzione alla parola che alla cosa, ci siamo arrestati alla voce di *anima*, e di *spirito*, e poi siamo andati cercando, qual ne fosse la natura e l' intima essenza. Il che à fatto sì che la difficoltà della quistione già molto grave in se stessa, si è accresciuta smisuratamente per questa speculazione sulla natura dell' anima, ed assai più per essersi voluto indagare, dietro la nozione astratta di materia e di corpo, se l' anima fosse corporea e materiale, o no. Sotto il quale aspetto considerata la quistione si è trovata difficilissima sì per l' affermativa, che per la negativa; perchè se da una parte s' incontra della ripugnanza nel concepire il pensiero come un modo, un attributo, un atto di una sostanza corporea e materiale, neppure si può intendere dall' altra, come una sostanza di natura totalmente diversa, cioè affatto *incorporea* ed *immateriale*, possa ricevere in se le forme delle cose corporee, rappresentarsele in tutta la loro na-

(1) *Recherches sur l'entendement humain. chap. 1. Sect. 2.*

naturalezza ed eftenfione, riceverne tutte le modificazioni poffibili, ed effere talmente soggetta all' organo corporeo, che fegua per ogni lato le fue vicende.

VIII. Dalle rifleffioni, offia dai dubbj propofti fulla poffibilità di una pficologia fi è ricavato 1°. che una fcienza della fol'anima feparatamente dall' organo corporeo con cui forma un tutto individuo non è poffibile; 2°. che in vece dovrebbe foftituirvifi la fcienza dell' uomo secondo le indicazioni già suggerite di sopra; 3°. che in quefta, venendofi all' articolo *anima*, in luogo di fpeculare fu di quefto vocabolo di fignificato cotanto vago ed incerto, dee l'attenzione rivolgerfi unicamente a ricercare qual fia il principio della vitalità, della fenfibilità e della razionalità che nell' uomo fi ravvifa; 4°. efaminare, fe quefti tre ordini di fenomeni provengano da tre diverfi e diftinti principj, o da due, o da uno foltanto, 5°. pofto che procedano da un folo, vedere qual fia di queft' unico principio la dote genitrice, fondamentale delle altre, cioè, fe il penfiero nafca dal principio vitale, o la vita del corpo derivi dal principio penfante. 6°. che dalla dilucidazione di cotali punti doveva dipendere la quiftione della natura dell' anima. 7°. che sarebbe una maffima fconcezza il profeguire l' analifi delle così dette facoltà dell' anima full' antica pficologia. 8°. in conseguenza, che non fi può fperare un analifi vera, efatta, completa dell' umano intelletto fe non è bafata full' antropologia predetta, e corretta nel metodo di trattarla. Senza ciò non mi refta che a conchiudere coll' Ab. Genovefi, il quale, confiderando lo ftato attuale del-

delle cose in ordine alla mente umana, disse, che una tale cognizione *superava la capacità del nostro intelletto*: „ E sia questo, dic' egli, il „ primo paradosso il più grande, che si possa con „ verità dire in filosofia, che la mente nostra, „ per cui le altre cose conosciamo, sia affatto „ ignota a se stessa " (1).

IX. E dell'anima de' bruti che diremo, a cui c' invita il N. A. colla comune dei Metafisici, aggiugnendo al trattato dell'anima umana un appendice su quella *delle bestie*? Ecco in poche parole ciò che ne penso.

Facendosi attenzione alla distanza smisurata, che passa tra il grado di animalità che conviene ai *zoofiti*, ai *crustacei*, ai *testacei*, e quella che si ravvisa negli animali che diconsi perfetti, in quanto si avvicinano più alla organizzazione dell' uomo, si comprenderà facilmente, che se vi debb' essere una proporzionata e corrispondente differenza tra la sensibilità dei primi e de' secondi, si sono molto smarriti dal retto sentiere tutt' i Metafisici, i quali àn preteso trattare dell' anima degli animali in generale, indipendentemente da quelle notizie dell' istoria naturale che riguardano il regno *animale*. Le quali notizie, se fossero state premesse, avrebbero subito fatto conoscere, non esser questo un affare della loro metafisica, ma piuttosto della Fisica, e propriamente dell' Istoria naturale: nè potersi trattare in generale dell' anima degli animali, ma per lo contrario doversi studiare separatamente il sistema di ciascheduna specie in par-ti-

(1) Lettera II. all' Ab. Conti. n. 2. 3.

ticolare, e quindi vedere, se la sopraccennata diversità, ossia, se i due sopraccennati estremi del regno animale permettevano la quistione generale sull' *anima de' bruti*, giusta la frase delle scuole. Quanto diverse sono le vedute dei Naturalisti da quelle dei Metafisici sul conto degli animali! Mentre il Metafisico tratta dell' anima delle bestie in generale, il Naturalista vi dice, che le leggi universali del regno animale non possono essere che il risultato delle osservazioni fatte sopra ciascheduna specie in particolare: vuole, che si distingua, e si studj diligentemente negli animali quel ch' essi ànno di comune cogli altri corpi organizzati e viventi, da ciò che conviene al carattere proprio di animalità; nel determinare il quale pur egli si vede così dubbioso ed incerto, che crede la più difficile cosa l' assegnare i confini tral regno vegetabile e l' animale; giacchè si ravvisa tra l' uno e l' altro una gradazione affatto indiscernibile; talchè, per non parlare che del regno animale soltanto, mettendosi a confronto una specie dell' infimo grado con un' altra del grado supremo, non si sa decidere, se la prima debba ascriversi tral regno animale o piuttosto tral vegetabile: in conseguenza di che vi fa osservare, che il cane, a cagion d' esempio, è più animale di un insetto, questo più animale di un ostrica, l' ostrica più di un zoofito, il zoofito più animale di un gall' insetto &c. nè sa determinare, se in tutti gli animali si trovi sensazione, che credesi comunemente la caratteristica dote dell' animalità.

Qualora si avranno per vere le sopradette osservazioni, si dovrà confessare, che siasi molto

er-

errato 1°. nel trattare dell' anima de' bruti antecedentemente allo studio della storia naturale per quella parte che riguarda il regno vegetabile ed animale. 2°. nel trattarne in generale, mentre l' istoria naturale degli animali esiggeva piuttosto che si studiasse prima ciò che riguarda l' anima, ossia il principio vitale e sensitivo di ciascheduna specie; 3°. Disputando sull' anima umana prima di aver niente detto di quella degli animali secondo i lumi della storia naturale; mentre si è già osservato, ch' essendo l' uomo un animale, richiedeva il giusto metodo di esaminar prima ciò che gli conviene per questa parte, e quindi procedere ad esaminare ciò che gli compete come uomo. Ora per decidere il primo articolo bisognava incominciare dal fissare le leggi dell' animalità, e quel tanto che poteva determinarsi sull' anima de' bruti in generale, per aprirsi così la strada alle caratteristiche distintive della specie umana. Ma i Metafisici àn fatto tutto il contrario, trattando dell' anima delle bestie, come un corollario di quella dell' uomo. Ed avendo supposto in proposito dell' uomo, che il principio pensante sia pur quello della vita e della sensibilità; che questa in particolare non possa convenire ad una cosa corporea e materiale, ed in conseguenza, che il principio senziente conosciuto sotto il nome di *anima* esser dovesse affatto incorporeo ed immateriale, non è maraviglia, se siasi data puranche alle bestie un' anima incorporea, immateriale, spirituale, contro tutta l' antica filosofia, ed anche contro quelli stessi filosofi che volevano l' anima dell' uomo tutta incorporea e spirituale, mentre nella materialità dell'

dell' anima delle bestie facevano consistere la sua differenza da quella dell' uomo.

Tutto ciò che ò qui proposto era un debito di schiarimento a quel tanto che aveva detto nel Tentativo in proposito del vocabolo *materia* e degli esseri *spirituali* e *materiali*. Dove aveva voluto notare 1°. con quanta temerità ci fossimo impegnati a fondare una psicologia; 2°. quanto falsa fosse la via che si era presa per riuscirvi.

DI-

DISCORSO SUL PRETESO LEGAME

TRA LA SPIRITUALITA' DELL' ANIMA E LA SUA IMMORTALITA'.

NEll' atto che tutti son d'accordo nel confessare la difficoltà estrema di penetrare nella natura intima delle cose, ancorchè sia di quelle che vediamo e tocchiamo, tutti però vogliono pronunziare definitivamente sulla natura dell' anima, di cui non si à che un' idea molto imperfetta ed oscura. Della quale irregolarità volendo indagar la ragion vera, mi è sembrato di ravvisarla nella persuasione, onde sono preoccupati gli spiriti, cioè che una tal quistione sia essenzialmente legata coll' altra riguardante il suo destino, cioè la sua mortalità, se si suppone corporea, e la sua immortalità, qualora si ammette incorporea; ed in conseguenza connessa colla morale e colla religione, che riserba in un' altra vita il compenso delle azioni della vita presente. Ecco perchè si vuole ad ogni patto decidere sulla natura dell' anima: quelli che s' interessano per la morale e la religione, vogliono difendere la sua spiritualità; e quelli a' quali reca imbarazzo la morale religiosa, credono di guadagnar molto, se trovano ragioni per crederla corporea e materiale. Su di che riflettendo, io trovo, che questa comune generalissima persua-

suasione sia per doppio titolo viziosa: 1°. perchè ci rende incapaci di venire in chiaro e di accertarci della verità; 2°. è interamente falsa.

I. Qualora si suppone, che ammessa l'anima di natura corporea o incorporea si distrugge o si consolida il primo fondamento della morale e di ogni religione, non è più possibile di conservare quella prefetta indifferenza ed equanimità, che necessariamente apportar si dee nell' esame della quistione proposta, giacchè all' opposto vi subentra in vece la prevenzione, o preoccupazione, lo spirito di partito, l'interesse, la passione, che sono come altrettanti vetri colorati a traverso i quali non possiamo certamente vedere gli oggetti nel loro stato naturale; val quanto dire, che sono altrettante cause di errori, siccome l'avvertono i logici, e segnatamente in N. A. (1). Adunque preoccupati gli animi della sopradetta dipendenza della religione dalla dottrina da tenersi sulla natura dell'anima, subito il Teista vorrà trovare ad ogni costo ragioni onde dimostrarne la spiritualità; e l'Ateo parimente, prevenuto anch' egli della medesima supposizione, lusingato piuttosto dalla estinzione totale del suo essere al mo-

(1) Logica *P. I. Sez. VI. c.* 1. terza causa degli errori, e *cap.* 2. quarta causa; e parimente Locke *Guida dell' Intelletto* agli articoli 11, 12. *indifferenza*, *esame*.

momento della morte, s' induſtrierà di perſuaderſi della materialità dell' anima ſua. Queſto è il campo ſpazioſo nel quale i Signori Filoſofi e Metafiſici prendono tanto diletto di eſercitarſi. Ma che diranno, ſe poi ſi farà vedere la falſità di una tal ſuppoſizione?

II. Dico perciò in ſecondo luogo, eſſere interamente falſa la comune perſuaſione, che poſta la materialità dell' anima, ne ſegua per legittima conſeguenza la ſua mortalità, o che dalla ſpiritualità ſegua l' immortalità.

Ma prima d' ogni altra coſa biſogna quì fiſſare la nozione dell' *immortalità*, di cui propriamente ſi ragiona.

L' anima umana può riguardarſi ſotto due aſpetti, o come una ſoſtanza qualunque, o come una ſoſtanza penſante, attiva, libera, capace di una regola delle ſue determinazioni, di una legge, in conſeguenza capace di premio e di pena.

In ordine al primo aſpetto ſi oſſerva dal N. A. (1), come dalla ſemplicità dell' anima venga per neceſſaria conſeguenza la ſua *incorruttibilità*. Che perciò non poſſa ella per altro modo perire, ſe non coll' eſſere del tutto annichilata; il che non può ſuccedere che per la volontà di Dio, il quale ſolo à la forza di ridurre al nulla una coſa, ſiccome à quella di crearla dal nulla. Rimanendo dunque a vedere ſoltanto, ſe nella morte

(1) Sez. I. c. 2.

te del corpo l'anima venga da Dio conservata, o annientata, imprende a dimostrare, che sia conservata, e ciò per la sua ragion naturale, la quale, dic' egli, sì forti argomenti ne somministra, che bastano di per se soli a togliere qualunque dubbio. Ed ecco in qual modo vi s' incammina.

Fa osservare come nella stessa natura corporea niente mai è annichilato nelle varie dissoluzioni, corruzioni e disparizioni dei corpi naturali, ma che restano sempre le prime parti componenti dei medesimi. Donde ricava, che se Iddio nemmeno un atomo di materia mai soffre che annientato sia, quanto più è da credersi che conservi le sostanze spirituali di natura più nobile assai e più eccellente?

Quanto al secondo aspetto, concede ben volentieri, che non basta per l'intera nozione della immortalità il far vedere, che l'anima sussista dopo la morte del corpo, mentre in ciò ella non avrebbe niente di più di quel che abbia qualunque parte di materia, che sempre egualmente sussiste; e che dir non potrebbesi *immortale*, se sussistendo divisa dal corpo, si rimanesse senza azione, senza pensiero e senza vita: ma che allora l' anima si può chiamare nel vero senso immortale, quando ancor separata dal corpo ella vive, cioè, pensa, è coscia a se medesima come prima de' suoi presenti e passati pensieri, delle sue presenti e passate azioni; in somma della sua propria identità: poichè nè il premio nè la

pe-

pena sentir potrebbe, se sussistesse qual essere inattivo, insensibile, e senza pensiero.

Ma ecco un intoppo: E' noto ai Psicologi, e in ciò è d'accordo il N. A. (1), che le operazioni tutte della nostra mente, anche le più sublimi, sono dipendenti dall'organo corporeo, ed in particolare dalle fibre del cervello; in conseguenza non si può concepire, come l'anima divisa dal corpo, ch' è l'organo e l'istrumento naturale delle sue operazioni, possa pensare, ricordarsi, ed aver coscienza della sua identità, cioè a dire, legare la sua presente colla passata situazione. Stretto da questa difficoltà il P. Scave, ne ricorre in primo luogo alla *giustizia di Dio*, la quale richiede che l'anima abbia in un altra vita la pena o il premio che avrà in questa meritato; quindi alla sua *infinita possanza* per far sì che l'anima conservi l'esercizio delle sue funzioni anche allor quando è divisa dal corpo.

Sicchè sono ben da distinguersi la *incorruttibilità* dell'anima dalla sua *immortalità*; e ciò che succede in essa per le forze della natura, da ciò che dipende dalla volontà ed onnipotenza divina. L' anima, come una sostanza semplice, resta dopo la morte del corpo, perchè non è nelle forze della natura l'annichilazione delle sostanze semplici e primitive; ma, come capace di conoscenza, di ragione, di libertà, non può esercitare le sue funzioni che per effetto della divina ed onnipossente giu-

(1) *Loc. cit. p.* 60. 61. *item Sez. II. c. IV. art.* 1. *p.* 135. 136.

giustizia; senza l' intervento della quale viene a mancare ogni valida ragione per asserire, che l' anima superstite alla dissoluzione del corpo debba conservare il libero esercizio delle sue facoltà. E perciò si è più sopra notato, che questo articolo della immortalità dell' anima in ordine ai premii e alle pene dell'altra vita si appartenesse piuttosto alla teologia che alla psicologia (1). Posto adunque che la pruova della immortalità dell' anima nel senso già spiegato dee ripetersi dai principj teologici, riuscirà facile il dimostrare che la opinione della sua materialità non può recarle pregiudizio alcuno.

III. Fate, p. e., che il teista dimostri ad un ateo deciso la *spiritualità* dell'anima, e lo faccia con tal forza di argomenti, che l'obblighi a confessar di buona fede questa verità. Fintanto, che non gli riesca di persuaderlo intimamente dell' esistenza di un Ente supremo, giusto, provvido, rimuneratore, e vindice delle umane azioni in un altra vita; che ne potrà conchiudere per il dogma della immortalità relativamente al compenso delle azioni fatte in questa vita? L' ateo persistendo nella sua opinione riguarderà, se volete, quest' anima come spirituale, come incorporea, una sostanza semplice, incorruttibile, ve l' accorderà permanente quanto piacerà, ma che perciò? tanto valerà presso di lui l' immortalità

(1) Sopra. Sez. I. c. 2. p. 62.

dell'anima, quanto vale presso l'istesso teista l'immortalità dell'anima degli animali secondo la filosofia di coloro che la vogliono anche spirituale; quanto vale presso di tutti l'incorruttibilità dei primi elementi componenti de' corpi, che pure vanno sotto la categoria delle sostanze semplici. Quando si parla della immortalità dell'anima relativamente al suo destino in un'altra vita secondo il merito delle sue azioni fatte in questa, non basta l'aver dimostrato, che non possa esser soggetta finalmente a dissoluzione di parti per la sua semplicità, bisogna inoltre principalmente dimostrare, che ancora separata dal corpo ella pensi, cioè sia coscia a se medesima de' suoi presenti e passati pensieri ed azioni, poichè nè di premio, nè di pena sarebbe capace, qualora sussistesse qual'essere inattivo, insensibile, e privo della coscienza della propria identità. E dopo tutto ciò, quando pur vi si potesse felicemente riuscire, che vale una tale dimostrazione senza l'intimo sentimento della Divinità, e senza sapere, se Iddio voglia conservarla o no? Il N. A. infatti per far concepire l'anima separata dal corpo capace di premio e di pena non altrimenti vi s'incammina, che con ricorrere all'azione di Dio, il quale per dar luogo alla sua giustizia, le conserva l'esercizio delle sue facoltà intellettuali ed attive colla coscienza dello stato antecedente. Dunque la spiritualità, e la semplicità dell'anima separata dalla per-

persuasione dell'esistenza di un Dio provvido, giusto, vindice, rimuneratore delle nostre azioni, non induce niuna conseguenza per quella tale immortalità sopra cui si appoggia la religione.

IV. Venga ora un ateo e dimostri invincibilmente al teista la materialità dell'anima, qual pregiudizio potrà questa dottrina recare al dogma della immortalità per colui che riconosce fermamente la provvidenza e la giustizia di Dio? Un teista che se ne mostrasse spaventato sarebbe un cattivo logico e peggior teologo; mostrando egli d'ignorare, che secondo la teologia delle scuole, la vera causa efficiente della durazione degli esseri contingenti, semplici o composti che siano, è la divina onnipotenza che li conserva e sostiene, cessando la quale caderebbero in quel nulla medesimo da cui sono stati tratti. Sia l'anima così materiale come l'istesso corpo visibile che la circonda, semprecchè si ragiona sul dato dell'esistenza di Dio che veglia sulle azioni umane per ricompensarle in un altra vita, qual conseguenza se ne può trarre per la sua mortalità? Non potrà l'Ente supremo darle quella durata che vuole? E la teologia cristiana non dice, che questo corpo diverrà un giorno immortale? Chi non sa che molti Ss. Padri e Dottori della Chiesa, sebbene non avessero una idea netta e precisa, nè una dottrina certa e costante della immaterialità e semplicità dell'anima, pure la

credevano fermamente immortale ? Laſciando ſtare, che tutti quelli che ammettevano la propagazione delle anime a ſimiglianza della generazione corporea ed animale, che non eran pochi, dovevano concepir l'anima ſotto la forma corporale (1). Ed in breve, checchè ne ſia della opinione degli antichi Dottori circa la natura dell'anima, egli è certo, che quelli che la credevano materiale, ſebbene di un corpo tenuiſſimo, non perciò la credevano mortale; e quegli altri che la concepivano come ſoſtanza puramente ſpirituale, cioè ſemplice, non ripetevano da ciò la ſua immortalità, ma dalla volontà di Dio; allegando per ragione, che tutto ciò che à avuto principio dee aver fine, o di ſua natura vi tende (2). „ Iddio ſolo è; tutte le altre „ co-

(1) *Tertullianus, Apollinaris & maxima pars occidentalium autumant, ut quomodo corpus ex corpore, ſic anima naſcatur ex anima, & ſimili cum brutis animantibus, conditione ſubſiſtant. Hieronym. ep. ad Marcellinum & Anapsychiam. Item Suarez. Diſp. VIII. de cauſa efficiente Sect. I. §. 14. Genuenſ. Metaph. P. III. Schol. 1. ad prop. XVIII. S. Auguſtin. de Geneſi ad litteram lib. X. c. 23.*

(2) *Jo. Damaſcen. de Fide Orthodoxa lib. II. c. 3. Dioniſ. Petav. Dogmat. Theol. lib. I. de Angelis c. 4. 5.* Prefazione de' PP. Maurini alla edizione da eſſi procurata delle opere di S. Giuſtino. *Genuenſ. Metaphyſ. P. I. c. 2. Schol. ad prop. XXXII.*

„ cose sono sempre tral sorgere e 'l cadere " diceva l' oracolo Delfico presso Plutarco.

Sicchè possiamo benissimo conchiudere da tutto ciò 1. l'indipendenza della dottrina della immortalità dalla quistione sulla natura dell' anima, 2. che la morale e la religione non vi abbiano alcun vero interesse; ma soltanto quello che vi à voluto mettere lo spirito di partito, 3. che la dottrina dell' immortalità dell'anima in ordine alla sua sorte in un' altra vita è piuttosto un dogma teologico che una pura verità filosofica. E noi abbiamo già osservato altrove, quanto sia nocivo alla religione l'attaccar la sua sorte alle speculazioni Filosofiche soggette a tutte le aberrazioni dello spirito umano; e che per rendere i suoi dogmi assolutamente indipendenti dalle opinioni della scuola, sia necessario il frapporvi un muro di totale separazione (1).

V. Si dica dunque l' anima umana *materiale* o *immateriale*, *corporea* o *incorporea*, *estesa* o *inestesa*, *composta* o *semplice*, tutto ciò è indifferente alla sostanza del sistema teologico, in ordine al dogma della immortalità. Tutto dipende dal sapere, se Iddio voglia conservarla o annichilarla; or quale ostacolo gli può fare la natura corporea o incorporea dell'

 ani-

(1) Vedi Tentativo sulla Rigenerazione delle scienze. *P. II. Sez. II. art. V.* §. 14. *p.* 271. 272. 273.

anima? Le ragioni filosofiche, per quanto siano verisimili, probabili, persuasive, non possono mai essere alla portata della moltitudine, e molto meno atte a produrre negli animi quella fermezza di persuasione tanto necessaria per l'universale stabilimento di un dogma creduto così fondamentale. Gli Apologisti del Cristianesimo non cessano di esaltar la necessità di una divina rivelazione, appunto perchè questo dogma è stato tra' filosofi anche i più savj e religiosi sempre incerto e problematico, fintantochè non fu rassodato per la pubblicazione del Vangelo. Sicchè la sola religione positiva è quella che propriamente dee pronunziare definitivamente sullo stato delle anime in un altra vita; nè la sicurezza di questo dogma teologico dee farsi dipendere dalle speculazioni filosofiche.

VI. Sciolto il vincolo tra questa disputa sulla natura dell' anima e l' interesse della morale e della religione, potranno trovarsi gli animi meglio disposti ad esaminar la questione con quella indifferenza di cui si è di sopra fatto parola; che anzi egli sembra, che dovrebbero rientrare in quel silenzio che conviene alla oscurità dell' argomento. Ma come ciò sperare dalla turba dei metafisici, dopochè ànno preso partito? Diranno, che se la presente quistione non interessa la religione, interessa però la ragione, la quale chiaramente conosce, che *estensione e pensiero si contraddi-*

co-

cono (1). Sicchè fia, meglio seguirli nei loro passi medesimi. E siccome la scoperta di una tal contraddizione anch' essa in origine mette capo alla questione sulla immortalità dell' anima; perciò, dopo aver fatto notare come presso gli antichi si univa benissimo l' immortalità colla materialità dell' anima; gioverà quì discoprire la causa del cambiamento dell' opinione, per cui si è con sì stretto ed inviolabile nodo unita l' immortalità dell' anima colla sua spiritualità: ch' è un punto d' istoria poco avvertito in verità, e che non più dovrebbe interessarci, se non fosse molto conducente a dare il giusto valore allo stato attuale della questione fondamentale della psicologia intorno alla natura dell' anima umana.

VII. Verso il cominciamento del secolo XVI. vi furono alcuni filosofi i quali affermavano di non potersi con ragioni naturali dimostrare l' immortalità dell' anima, sebbene appoggiarsi tal dogma sulla teologia rivelata, e doversi credere soltanto per fede. Sentenza che si aveva fatta puranche strada fra i teologi cattolici di non ignobil fama (2). Ora il Sommo Pontefice Leon X. riputando questa dottrina molto pericolosa, e volendo appor-

M 4 ta-

(1) V. Logica *P. II. Sez. III. c. 3. art. 2. p.* 363.

(2) *Melchior Can. de Locis lib. XII. c.* 14. *quintum argum. item conclus.* 3. *Genuens. Metaphys. P. III. Schol.* 17. *ad prop. XIV.*

tare un efficace rimedio alla radice del male pubblicò nella sessione VIII. del Concilio V. lateranese una bolla, colla quale, dopo aver proposto il dogma dell' immortalità dell' anima, ed appoggiatolo sulla scrittura sagra, e sulla fede ortodossa dei premii e delle pene dovute alle nostre operazioni nell' altra vita, ordinò con ogni rigore a tutt' i filosofi cristiani, che insegnavano nelle Università ed altrove d' impiegare tutt' i loro sforzi nello stabilire con ragioni naturali la dottrina della immortalità, e nel ribattere e scioglier tutti gli argomenti contrarii dei predetti filosofi.

Un decreto di tal fatta avrebbe dovuto interessare la diligenza degli Scrittori della Storia della filosofia per investigarne l'esito e gli effetti. Ma appena mi è riuscito di ritrovare chi ne faccia menzione alla sfuggita, senza darne dippiù. Sicchè per supplire a questa lacuna è necessario fare attenzione alle seguenti osservazioni.

VIII. Lo Spondano an. 1513. n. 29. asserisce aver data occasione alla sopradetta costituzione la dottrina di Pietro Pomponazio. Professore di Filosofia nella Università di Bologna, il quale esponendovi Aristotele, sosteneva, che secondo la sentenza di questo filosofo l' anima era mortale, confessando però che la credeva immortale, come cristiano cattolico. Ora si sa che in quel tempo Aristotele, essendo venerato come un oracolo infallibile, tutto lo studio dei filosofi era rivolto ad esaminare,

non

non già, se ciò ch'egli aveva detto fosse vero o falso, ma soltanto qual fosse il suo sentimento; sicchè lo scostarsene riputavasi lo stesso che gittarsi in braccio all' errore. Onde non potendo, secondo il pensare di quel tempo, esser vera l' immortalità dell' anima, qualora il *Maestro*, così detto per eccellenza, fosse stato di contrario sentimento, questa opinione di Pomponazio parve pericolosa; sicchè bisognava sostenere che Aristotele avesse creduta l' immortalità dell' anima, per non trovarsi nella necessità di negarla insieme con un Maestro, che riputavasi la *suprema Verità* (1). Adunque l' esecuzione di questo decreto doveva ridursi a due capi; 1. ad interpretare Aristotele in un senso favorevole alla immortalità dell' anima, facendo vedere, che l' avesse positivamente creduta ed insegnata, 2. a ribattere le ragioni che in contrario si allegavano dalla stessa filosofia, giacchè niuno dei partiti osava discostarsi dall'oracolo di questo gran filosofo.

Infatti, avendo il Pomponazio pochi anni dopo il decreto Lateranese, cioè nel 1516, pubblicato il suo libro sull' *immortalità dell' anima*, dove sosteneva l' istessa sentenza che aveva già spacciata nella Università di Bologna, tutti quelli che insorsero contro di lui, non si dipartirono dalla interpretazione dello Stagirita; dei quali fanno menzione il Bruckero ed il Tiraboschi. Tra

(1) V. *Malebranche Recherche de la verité liv. III. p. 3. n. 2.*

questi si distinse Agostino Niso, il quale scrisse un libro coll' istesso titolo per ordine, come si crede, dello stesso Leon X. per dimostrare, che Aristotele su questo articolo era stato incostante. Ma Pier Niccolò Castellani Professore di Pisa nella sua opera, che dedicò a Clemente VII., sostenne ch' era stato favorevole alla immortalità; e così di altri. E per vedere di quanta importanza si reputasse l' opinione di questo Filosofo particolarmente sulla immortalità dell' anima, basta osservare un passaggio di Lacerda sopra il capo secondo di Tertulliano *de resurrectione carnis*, presso Malebranche (1).

IX. In somma, fino a tanto che l' autorità di questo insigne filosofo doveva essere la legge suprema delle Scuole, non si poteva uscire dalla sua *entelechia prima* e dalle *forme sostanziali*: tanto maggiormente dopochè questa dottrina, introdottasi già nelle scuole cristiane, e adottata da S. Tommaso, il di cui credito molto contribuì a farla sempreppiù dilatare come un dogma teologico, divenne sagrosanta per la sanzione di due Concilii annoverati fra gli ecumenici; cioè il Viennese sotto Clemente V. nel 1311. il quale definì espressamente che l'anima umana fosse la *forma sostanziale del corpo*; ed il poc' anzidetto Lateranese, che confermò la precedente definizione. Questa dottrina dell' ani-

(1) *Recherche de la verité liv. II. P. II. c. 5.*

anima riputata essere la *forma sostanziale* del corpo si aveva come il più valido scudo, e l' arma la più forte per oppugnare l' opinione dei Peripatetici Averroisti i quali ammettevano in tutti gli uomini una sol' anima, ch' era l' anima universale della natura intiera.

Onde il Concilio Viennese e Lateranese per combattere questa opinione stabilirono il dogma della forma sostanziale. Sicchè le pruove naturali della immortalità dell' anima, che i filosofi cristiani dovevano escogitare in virtù della bolla di Leone X. dovevano ridursi a dimostrare l' immortalità di questa *forma sostanziale*.

X. Tale fu lo stato della questione dalla promulgazione della bolla di Leone X. nel concilio Lateranese fino alla comparsa di quel Genio che doveva spezzar finalmente le catene del servaggio aristotelico, e rivendicare gl' imprescrittibili diritti della ragione; voglio dire dell' insigne Renato delle Carte l' anno 1641. epoca della pubblicazione delle sue meditazioni sulla filosofia prima. Conoscendo egli la frivolezza delle armi colle quali era stata fino a quel momento difesa l' immortalità dell' anima, pieno di rispetto e di zelo pel decreto Lateranese, volle accingersi da capo all' impresa e tentar nuove strade per soddisfare alle mire del Concilio e del Pontefice, siccom' egli medesimo ce ne informa nell' epistola indirizzata alla Facoltà Teologica di Parigi per dedicarle e mettere sotto

la sua tutela quelle meditazioni appunto, in cui avevasi proposto di stabilire il più saldo fondamento della immortalità dell'anima (1). Questo fu il primario scopo della sua cotanto celebre distinzione tra il corpo e l'anima, dicendo quello consistere nella *estensione*, e questa nel *pensiero*. Infatti essendogli si opposto che in un trattato fatto espressamente per provare l'immortalità dell'anima, non ne aveva detto una sola parola; rispose, ch'egli col dimostrare ch'ella fosse di natura totalmente diversa e distinta dal corpo, ne veniva, in conseguenza, che non era soggetta a morire col medesimo; ma che dall'altra parte non poteva dimostrare, che Iddio non potesse annichilarla (2). Egli dunque colla sua distinzione stabilì, che il pensiero non poteva in niuna maniera concepirsi come un *modo*, una *qualità*, una *forza*, un *effetto* di una sostanza estesa.

E

(1) *Quantum ad animam, etsi multi ejus naturam non facile investigari posse judicarint, & nonnulli etiam dicere ausi sint rationes humanas persuadere illam simul cum corpore interire, solaque fide contrarium teneri. Quia tamen hos condemnat Concilium Lateranense sub Leone X. habitum Sess. VIII, & expresse mandat christianis Philosophis ut eorum argumenta dissolvant, & veritatem pro viribus probent, hoc etiam aggredi non dubitavi &c.*

(2) *Baillet Vie de M. Des Cart. liv. VI. c. 2. tom. 2. p.* 108.

E questa può dirsi l' epoca vera della distinzione tra la natura dell' anima e quella del corpo; perchè sebbene alcuni gran Personaggi, cominciando da Socrate e Platone avessero ragionato degnamente delle intelligenze, questa dottrina però di una pura spiritualità nello stretto senso in cui ora si prende, non era che una opinione di pochi proposta come problematica in mezzo a mille dubbii ed incertezze; talchè quelle idee di esseri intelligenti perfettamente incorporei, all' epoca di Cartesio, ne giacevano da lunga stagione quasi neglette, per la voga in cui era in quel tempo l' aristotelismo colla sua entelechia e le forme sostanziali *educta e potentia materiæ*. Cartesio fu il primo, che non solo rivolse gli animi a concepire un essere pensante interamente distinto e diverso dal corpo e dalle cose corporee, e che non fosse altro che pensiero, ma pose inoltre il fondamento dell' assoluta incompatibilità fra gli atti di quello e gli attributi di questo. Fanno di ciò piena testimonianza il P. Malebranche (1), Adriano Baillet (2), Tomas (3) e Deslandes (4). E sen-

(1) *Recherche de la vérité Pref. item lib. I. c.* 10.

(2) *Vie de M. Des-cartes liv. VI. c.* 2. *tom.* 2. *p.* 116.

(3) *Eloge de Mr. Des-cartes not.* 20.

(4) *Hist. de la Philos. tom.* 2. *art. immortalité de l'ame.*

ſenza impegnarſi a raccogliere più teſtimonianze, baſta ricordare le molte contraddizioni cui ſoggiacque la ſua diſtinzione tra l' anima ed il corpo, di cui ora conviene fare un qualche cenno.

XI. Il primo tra ſuoi diſcepoli e propagatori della ſua nuova filoſofia Errico Regis, avendo pubblicamente rigettate le *forme ſoſtanziali* e le *qualità reali*; e quindi, dalla perfetta e reale diſtinzione dell' anima e del corpo ſtabilita da Carteſio, dedotta la teſi, che dalla loro unione non riſultava un eſſere da ſe, ma ſolo per accidente, *ex mente & corpore non fit unum per ſe, ſed per accidens*, gli fu moſſa un aſpra guerra, quaſi aveſſe voluto impugnare la dottrina delle ſcuole, che l' anima foſſe la forma ſoſtanziale del corpo, ſecondo la quale doveva dirſi l' uomo compoſto da queſte due ſoſtanze incomplete *unum per ſe*; non già *per accidens*. Per intendere la forza di queſta diſtinzione, oſſia di queſta differenza tra il poterſi dir l' uomo *unum per accidens*, o *unum per ſe*, biſogna notare che quando i componenti ſeparatamente conſiderati formano un eſſere in ſe completo, che può ſuſſiſtere indipendentemente da ogni altro, ſe ſi riuniſcono a formare un tutto, ſi dicono formare una ſola coſa *per accidente*; così i ſoldati formano un corpo di eſercito, *per accidens*, perchè ciaſcheduno di eſſi, come uomo forma un tutto completo; ma ſe le parti ſono di lor natura ordinate ad un altra, in guiſa che ſepa-

paratamente considerate formano una cosa imperfetta, in tal caso queste parti riunite si dicono formare *unum per se*, tali sono i pezzi di una macchina. Così, avendo Cartesio stabilito che la vita organica del corpo era indipendente dall' anima pensante, e che l' anima pensasse per sua propria natura, questi due esseri, essendo in se completi, nell' unirsi, non formavano che per accidente una sola cosa; laddove secondo l' antica filosofia, l' anima ed il corpo erano due esseri imperfetti ed incompleti, dalla cui unione risultava un tutto completo e perfetto, e per ciò si diceva *unum per se*. Onde la Facoltà Teologica di Utrecht gli oppose altre tesi come di preservativo ai giovani studenti contro certi Novatori ed Autori di paradossi contrarii alle verità stabilite nella scrittura sagra; tra le quali vi era questa; „ che l' opinione la quale sostiene, che l' uomo composto dell' anima e del corpo *est unum per accidens*, *non per se*, è assurda ed erronea ". Un' altra tesi; che la filosofia la quale rigetta le forme sostanziali delle cose colle loro facoltà proprie e specifiche, o le loro qualità attive . . . non può accordarsi colla fisica di Mosè, nè con tutto ciò che c' insegna la Scrittura (1). Questo accadde nel 1641. ma poi, cercando il medesimo Regis un mezzo di conciliazione con i suoi

(1) *Baillet ibid. liv. VI. c. 6. 7. tom. 2. p.* 145. 146. 149.

suoi nemici di Utrect, per assicurarsi il pacifico possesso della cattedra che vi aveva, e che gli era sempre contrastata, credette opportuno di allontanarsi dai sentimenti del suo Maestro, nell'opera che compose o che terminò nel 1645. e di cui gli rese conto in una lettera che gli scrisse il dì 23. luglio anno istesso, dove asserisce, che sebbene apparisca chiaramente dalla Santa Scrittura, che l' anima razionale sia una sostanza immortale, non però si può provare con alcuna ragione naturale: e che niente osta ch' ella sia puranche un modo del corpo; *Quod anima rationalis sit modus corporis* (1). Quindi nel 1647. sostenne in un Programma, che se la fede ortodossa nol vietasse, si potrebbe credere, che il pensiero fosse una modificazione della materia. A cui Cartesio rispose col titolo seguente: *Notæ in programma quoddam sub finem anni 1647. in Belgio editum*: che non rimasero senza replica.

XII. Antonio Arnaldo il più cospicuo Teologo della Sorbona, ammiratore non che seguace di Cartesio, e di poi Daniele Uezio, il di cui nome basta solo a farne rispettare non meno la religione che la dottrina, opposero, che sebbene siano distinte e diverse le idee della *cogitazione* e della *estensione*, di un essere pensante e di un essere esteso, e si possa concepire il pensiero in-

(1) *Baillet ibid. liv. VII. c. 6. t. 2. p. 270.*

indipendentemente dall' idea di estensione, non segue da ciò necessariamente, che si debbano attribuire a due sostanze interamente diverse, nè possano trovarsi riunite nel medesimo soggetto (1). Il P. Mersenne amico e seguace di Cartesio, ed uno de' primi letterati del tempo gli fece ancora delle forti opposizioni sul medesimo proposito, e fra le altre cose: *Quomodo enim demonstras, corpus non posse cogitare?* Al quale, dice il nostro Genovesi, niente sospetto su questo punto, rispose Cartesio in termini generici e vaghi (2). Che diremo di Pietro Gassendi? il quale insorse contro l'assunto di Cartesio, che l'anima e la sua natura si conosca meglio del corpo, sostenendo al contrario che ci sia interamente ignota; e impiegò tutto il suo ingegno per dimostrare che, stando ai soli lumi della ragione, non vi fossero sodi argomenti per dimostrare, che il pensiero non possa convenire alla estensione, o che impediscano dal credere che l'anima si distingua dal corpo come un corpo tenuissimo si distingue da uno grossolano; aggiugnendo che Iddio possa benissimo accordare il pensiero a quell' essere conosciuto sotto il

---

(1) *V. Genuens. Meth. p. P. III. prop. XIV. Schol. 16. Censura Philos. Cartesianæ Cap. III. n. 4. 5.*

(2) *Ibid. Schol. 15. Cui Cartesius respondet item generatim & vage.*

il nome di *materia* e dargli un' eterna durata (1) . Intanto è degna di essere quì ricordata una osservazione del medesimo Arnaldo, cioè che i Censori Romani posero nell' indice de' libri proibiti le meditazioni di Cartesio , e le sue Note al programma , risparmiando il programma e Gassendi (2) .

Tanto basti per argomentare da sì prodi Campioni qual fosse l' esercito dei Combattenti , e come si trovasse disposta la teologia non meno che la filosofia di quel tempo a ricevere l' idea di Cartesio sulla totale opposizione tra la natura dell' anima e quella del corpo . Ma questa distinzione , che forma il nodo dello stato presente della controversia , troppo leggiermente si conoscerebbe , qualora uno si fermasse quì senza procedere più oltre per investigarne tutta l' estensione , la forza e lo scopo . Ora Cartesio colla differenza essenziale che immaginò tra la natura dell' anima e quella del corpo , li dissociò talmente , che ne formò due esseri in se completi e tra loro indipendenti . Questo è ciò ch' egli à chiaramente spiegato nel trattato dell' uomo e nell' altro delle passioni . Per rendere vie meglio sen-

---

(1) Gassendi *Opp tom. III. Disquisitio Metaphys. In Medit.* 2am. *Dubitatio* 2. 3. 4.

(2) *Difficultez à M. de Sseayert. P. IX. Diffic.* 94. *exempl.* 14.

sensibile la distinzione reale tra l' anima ed il corpo, intraprese di mettere in chiaro la differenza essenziale che passa tra il principio delle azioni puramente corporee, e quelle del principio pesante.

Quanto al primo, egli considerò il corpo umano come una macchina lavorata dalla mano de' più eccellente degli artefici, dove tutti li movimenti si eseguono come in una mostra, o in altro automa, per forza della disposizioue e concatenazione delle sue ruote, per puro meccanismo, in guisa che, se Iddio accendesse nell' interiore, nel centro di questa macchina, come a dire, nel cuore, un fuoco simile a quello che fa bollire il vino nuovo, tutte le funzioni che si fanno nel nostro corpo, senza che la volontà nostra vi abbia parte alcuna, che anzi, senza che noi vi pensiamo, nè le conosciamo, si farebbero parimente in questa macchina. Egli spiegò meccanicamente tutte le funzioni che sono proprie del solo corpo, senza esservi bisogno di ricorrere alle *forme sostanziali*; facendo risultare la vita del corpo, non già come prima da una cert' anima vivificante, ma da principii puramente meccanici, dall' armonia delle parti, e dal calore naturale, che mette in moto gli organi della vita. Cosicchè la vita organica diviene indipendente non solo dall' anima razionale, ma ben anche da qualunque altra cosa, cioè dall' anima *vegetativa* o *sensiti-*

sitiva, a cui le Scuole propriamente attribuivano la vita animale del corpo umano. Tale, diceva egli, essere il principio dei movimenti e delle fasi relative al corpo umano. Così il corpo umano vive indipendentemente dall' anima.

In conseguenza di ciò non concesse all' anima che la cogitazione, termine col quale comprese non meno le funzioni propriamente attribuite in quel tempo all' *anima razionale*, che quelle dell' *anima sensitiva*; e siccome stabilì la vita del corpo indipendente dall' anima, così sostenne ancora, non esser proprio dell' essenza dell' anima di trovarsi unita al corpo: *Quamvìs mens sit de essentia hominis, non tamen est propria de essentia mentis, quod humano corpori sit unita* (1). Onde sostenne esser possibile, che l' anima pensasse ancorchè non esistesse tutto il mondo sensibile, e neppure il corpo a cui si crede unita.

In tal posizione, il corpo e l' anima formavano due esseri in se completi, che potevano aver ciascuno la propria vita indipendentemente tra loro. La qual dottrina era diametralmente contraria ed anzi distruttiva di quella delle scuole, che ne facevano due esseri talmente incompleti, che di lor natura erano necessariamente ordinati l' uno all' altro: talchè fosse non meno dell' essenza dell' ani-

---

(1) Risposta alle quarte objezioni di Arnaldo *ap. Genuens. Metaph. P. III. Schol. 16. ad prop. XIV.*

anima di essere unita al corpo, che dell' essenza di questo di ricevere il suo complemento dall' anima; ragion per cui era questa, secondo il linguaggio delle scuole, detta la *forma sostanziale del corpo*, cioè l' ultimo complemento e perfezione del medesimo.

Dal che chiaramente apparisce come questa teorìa portasse un colpo fatale al decreto solenne del Concilio Viennese confermato dal Lateranese, che definiva come dogma l'esser l' anima la forma sostanziale del Corpo. Non già che Cartesio l' avesse direttamente impugnata, perchè in verità in questo combattimento egli non fece che opporre soltanto lo scudo della difesa, nè imbrandì mai la lancia per offendere. Che anzi, avendo il predetto Regius pubblicamente impugnate le forme sostanziali, egli ne lo riprese (1). Ma i suoi discepoli più zelanti e più arditi spiegarono apertamente la sua idea, e combatterono senza riserva questa dottrina, che l' anima fosse una *forma sostanziale*.

Essi dunque fecero vedere, che sebbene l' anima non potesse dirsi propriamente un corpo, doveva però, secondo la dottrina delle Scuole, considerarsi come corporea, in quanto uscita dal seno istesso della materia, e rientrante nella medesima alla morte del corpo; che perciò, ammettendosi questa nozione dell'

(1) *Baillet ibid. liv. VI. c. 7. p. 149. tom. 2.*

dell'anima, cioè di essere la forma sostanziale del corpo umano si veniva a stabilire direttamente la sua mortalità (1). Dal che apparisce, per dirla quì di passaggio, che non avevano il più gran torto del mondo quei filosofi e teologi, i quali ragionando sulla filosofia di Aristotele e sopra il dato delle *forme sostanziali*, asserivano esser l' anima di sua natura mortale, ma che potesse divenire immortale per la volontà di Dio, siccome ne assicura la fede. Quindi, tosto che Cartesio giunse a farsi largo in mezzo a' nemici, tanta fu la forza delle sue ragioni, o l' ascendente della sua filosofia, specialmente contro le forme sostanziali, che la causa dell'anima cambiò aspetto; e dove prima la dottrina peripatetica intorno all' anima era tenuta come dogma teologico già definito dalla Chiesa, in appresso si è cominciato dietro i suoi lumi ad abbandonarla come sospetta di materialismo (2). E così la filosofia cartesiana divenuta di moda fece sì, che siccome la principal guerra fu questo punto le veniva mossa dalla teologia, così questa poi se ne fece scudo e difesa.

Da

---

(1) Vedi su di ciò un bel passaggio di Errico Moro presso Baillet *ibid. liv. VII. c.* 15. *tom.* 2. *p.* 363. *item* Art di Penfare *P. III. c.* 19. *n.*2.
(2) *Gennens. Metaphys. P. III. prop. XXI.*

Da quell' epoca i filosofi teisti tutti di comune accordo si rivolsero 1. a piantare la spiritualità dell' anima nel senso cartesiano per base necessaria della sua immortalità: 2. a mettere in su e stabilire una intrinseca ed insuperabile incompatibilità fra gli atti dell' intelletto e le proprietà ed attributi dell' estensione, ossia di un essere corporeo; 3. a collegare talmente il teismo con questa speculazione della stretta spiritualità dell' anima, che dovesse incorrer subito, inappellabilmente la taccia di ateismo chiunque opinasse a favore di un anima in qualche senso corporea. Quindi il pomo della discordia, e l' origine della fatale divisione che tuttavia regna tra' filosofi, i quali vicendevolmente si pungono cogli epiteti vaghi di *materialisti* e *spiritualisti*, senza che siasi avanzato un passo per dirimere la controversia.

Ma sebbene lo stato attuale dello spiritualismo delle Scuole derivi dal Cartesiano sistema, non perciò si dee credere, che tutto per intero e nella sua genuinità siasi adottato e si sostenga presentemente. Sicchè gioverà notare distintamente quel che si è ritenuto, e quel che si è rigettato. E per apportare la chiarezza e l' ordine in questa ricerca, bisogna ricordare quì quel tanto che si è già osservato nel precedente discorso e nella nota (b) sopra le due anime che si davano all' uomo dall' antica filosofia.

Quan-

Quando regnava la distinzione delle due anime *sensitiva* e *intellettiva*, come due esseri realmente distinti fra loro; quelli che difendevano la spiritualità e l'immortalità dell'anima si restringevano soltanto a questa seconda; giacchè non cadeva dubbio sull'anima sensitiva, che fosse materiale e mortale, come quella degli animali. Da questa diversità di anime nasceva la dottrina delle scuole che ripeteva le funzioni animalesche e le idee fantastiche delle cose materiali dall'anima sensitiva, e le idee astratte, generali, univarsali, dall'anima intellettiva. Venuto Cartesio, e posta la vita del corpo indipendente da qualunque principio straniero, cioè da qualunque anima, tolse agli animali ogni sentimento, ed in conseguenza ogni anima e ne fece dei veri automi: ed applicando all'uomo questa medesima teoria, non gli accordò che una sol'anima incaricata delle funzioni dell'una e dell'altra. Ma quelli che non ebbero il coraggio di negare agli animali un'anima, o per meglio dire, ogni sentimento ed una vera vita, considerando, che le pruove da essi prodotte per la immaterialità dell'anima razionale ricavate dalla incompatibilità tra gli attributi corporei, e la cogitazione presa nel senso ampio di Cartesio, venivano ad essere alquanto sfiancate dalla materialità dell'anima degli animali, entrarono nell'impegno di estendere anche a questi il privilegio di un'anima spirituale, ancorchè

poi

poi non sapessero che farne dopo la loro morte. Essendo manifesto, che se negli animali un principio materiale era capace di sentire, e di tutte le modificazioni e conseguenze della sensibilità, poteva esserlo ancora nell'uomo.

XIII. Dopo aver fatto causa comune cogli animali, e restituita loro l'anima con usura, (giacchè da materiale che prima era, l' ebbero poi spirituale) aprirono il campo ad un nuovo sistema: ed eccone il procedimento.

Sebbene i Filosofi avessero abbandonato Cartesio nel concedere agli animali una vera vita accompagnata da sentimento, ed in conseguenza un' anima sensitiva, ritennero però la di lui dottrina fondamentale, di ripetere da un solo e istesso principio così le funzioni dell' anima sensitiva come quelle della razionale, e di comprendere sotto la voce *pensiero* non meno gli atti della sensibilità, che quelli della razionalità e libertà. Questa idea fu ben volentieri accolta dalla Filosofia Lockiana, secondo la quale tutte le operazioni attribuite propriamente all' anima razionale non erano che seguele della sensibilità e delle sensazioni e percezioni ricevute dalle impressioni corporee; articolo promosso e sviluppato specialmente dall' Ab. Condillac, il quale imprese di far vedere in modo particolare, come le operazioni più spirituali e proprie dell' *anima razionale*, dell' *intelletto*, della *mente*, della *ragione*, della *forza calcolatrice*, non fossero in realtà, che altrettante mo-

dificazioni della sensibilità, o, siccom' egli si esprime, l' istessa sensibilità in varie guise *trasformata*. Donde seguivano due conclusioni, 1. che il principio intellettivo, razionale, libero s' identificava col principio sensitivo; 2. che la differenza tra le operazioni proprie degli uomini e quelle degli animali non consisteva che nel più e nel meno.

Essendosi adunque voluto dedurre le operazioni tutte dell' umano intelletto da un sol principio, e particolarmente dalla facoltà sensitiva, ecco una nuova ragione d' introdurre così negli uomini, come negli animali un' anima sensitiva onninamente spirituale, incorporea, immateriale; perchè altrimenti, se il principio sensitivo poteva essere corporeo e materiale, svaniva del tutto quella contraddizione cotanto esaggerata fra gli atti della cogitazione ed una sostanza estesa, di cui si menò tanto rumore per l' occasione che vado a dire, proseguendo il filo istorico.

XIV. Avendo Locke nel suo celebre Saggio (1) proposto l' incertezza in cui siamo, e forse vi saremo eternamente, se Iddio non abbia dato, o non possa dare a qualche ammasso di materia *espressamente a ciò preparata e disposta* la facoltà di sentire, di percepire, di pensare, si sollevò contro di lui per un tale dubbio il teologo inglese Odoardo Stillingflet, e do-

(1) *Lib. IV, c. 3. §. 6.*

dopo lui tutt' i spiritualisti, fortemente sostenendo, esservi una tale opposizione intrinseca e diretta fra gli atti compresi nel termine di cogitazione, e gli attributi essenziali della materia, ch' è assolutamente impossibile potersi combinare nel medesimo soggetto: e siccome l'onnipotenza divina non si estende alle cose assolutamente e intrinsecamente impossibili, così non può ciò accadere neppure per divino potere. Or questo che il Signor Locke aveva proposto con tanta riserva e modestia in forma di un mero dubbio procedente dalla grande idea che aver dobbiamo della divina onnipotenza, e dall' ignoranza in cui siamo sull' essenza dell' anima e quella del corpo, o della materia, era stato già con tuono dommatico sostenuto prima di lui con anticipato programma in una pubblica disputa dal predetto Regius nel 1647.; cioè a dire, che stando ai soli lumi della ragione, si poteva considerare il pensiero come un modo del corpo; e il Gassendi aveva parimente in termini formali sostenuto, che Iddio possa benissimo accordare il pensiero alla materia, impugnando la reale differenza posta da Cartesio tra il corpo e l' anima, se non fosse quella che passa tra un corpo grossolano ed uno tenuissimo. Ed intanto, allora che il Cartesianesimo era tuttavia nascente, e combattuto per la sua novità, niuno si sollevò contro tali assertive: ma dopo che ebbe guadagnato gli spiriti, tutti si sono rivolti contro Locke,

 la-

laciando in pace Gassendi, Regius e chiunque altro prima o dopo avesse opinato all' istesso modo.

Or questi Signori nell' avvalersi dei principj di Cartesio li portarono assai più al di là di quello ch' egli medesimo intendeva, egli, dico, il quale aveva dimostrata una sì grande scrupolosità nel pronunziare sopra ciò che Iddio possa o non possa, che non ebbe ritegno di avanzare, che la sua onnipotenza poteva far sì che fossero vere le tesi opposte alle stesse verità geometriche (1). Paradosso per altro di cui l' Algarotti si fa le più alte meraviglie, specialmente in persona del più sublime Geometra di quella età (2), senz' averne saputo indovinar la ragione, di cui diremo a luogo più opportuno.

XV. Ora non ardisco innalzarmi tant' alto da poter iscoprire fin dove si estendono i confini del divino potere; ma non so dispensarmi da due osservazioni: la prima dell' Ab. Genovesi sulla grande circospezione colla quale dobbiamo procedere nel pronunziare sulla impossibilità di una cosa; la seconda sulla palpabile differenza tra il paradosso di Cartesio e quello di Locke.

Quanto alla prima osservazione, ecco in quali

(1) *Cartesii Epistol. tom. 2. ep. 104. ad Mersennum. tom. 3. ep. 78. ad eundem.*

(2) *Opp. tom.* 4. Saggio sopra Cartesio *p.* 383.

quali termini si esprime il Genovesi. *In id autem curæ acres intendendæ sunt, ut ne hallucinemur in impossibilibus statuendis. Nam quoniam mentes nostræ finitæ sunt & breves, ut non possint essentias rerum & relationes plene inspicere, ita nequeunt dimetiri rerum potentias activas: ex quo fit ut difficillimæ sint certæ notiones impossibilitatis, quum intrinsecæ, tum extrinsecæ* (1).

Riguardo al secondo articolo, basta fare il paragone tra le idee che formano l'argomento delle verità geometriche e matematiche, con i loro rispettivi segni precisi e determinati, e le nozioni ch'entrano nella tesi de' Cartesiani, allorchè asseriscono, essere a Dio stesso impossibile il comunicare ad un ammasso di materia espressamente a ciò preparata e disposta la facoltà di sentire, di percepire, di pensare.

Le idee della Geometria sono chiare, distinte, adeguate; sono le stesse per tutti gli uomini che arrivano a fissarvi l'attenzione; i segni con i quali si esprimono, sono determinati colla massima esattezza e precisione, sono fissi ed invariabili, nè soggetti ad equivoco; quando si è pervenuto a comprendere la forza di una dimostrazione matematica, l'evidenza del teorema gareggia con quella degli assiomi, non essendovi altra differenza, che in

(1) *Metaphys. P. I. Scol. ad defin. 9.*

questi, la verità salta agli occhi dei meno attenti, e in quello non si manifesta che a colui che vi à ben riflettuto; la certezza di queste verità nascente dalla evidenza del concetto non soggiace alle vicende dei sistemi filosofici, e dei pensamenti degli uomini, mentr' è assoluta, intrinseca, e inclusa nell'enunciazione istessa della cosa; e le di cui contrarie presentano un' assurdità manifesta per chiunque à bastante talento per concepire con chiarezza e distinzione la verità e le proposizioni opposte.

XVI. Niente di tutto ciò si avvera nelle nozioni della materia, dell' anima, dello spirito, del pensiero, della *estensione*, e del divino potere. Chi può vantare di averci data una nozione chiara, distinta, adeguata della *materia*, siccome l'abbiamo della linea retta, della curva, della circolare, del triangolo, del quadrato, del pentagono, colle loro rispettive proprietà? Le nozioni di *anima* di animo e di *spirito*, lasciando stare, quanto sia incerto il significato di cotali voci, sono puramente negative, non volendosi altro dinotare con questi vocaboli, che l'*immaterialità* di certi esseri, di certe sostanze, cioè a dire, che non siano *solide*, non *estese*, non *figurate*, non *divisibili*, non *visibili*, non *tangibili* &c. or le nozioni negative, dicono i Scolastici, prendono il loro significato e valore dalle nozioni positive: di maniera che, quando non si sa definire con

pre-

precisione la natura di una tal cosa, non è possibile il capire ciò che un altra cosa non è: *Prior esse debet affirmantium, quam negantium cognitio. Unde scitum illud Philosophorum, notionem negativorum ex notionibus esse positivorum... nisi enim sciatur quid res sit, intelligi nequit, quid non sit* (1). Sicchè quando non si sa dire, che cosa sia ciò che si denomina *materia*, neppur s' intende la natura di quell' essere che si dice *immateriale*.

Il P. Soave, per dare della natura dell' anima una idea positiva, che la distinguesse chiaramente dalla materia, dice, che questa è composta, laddove quella è *semplice*; ma i primi componenti della materia non si debbono anch' essi concepire necessariamente come altrettante sostanze semplici (2)? ed in conseguenza inestesi, indivisibili e privi di tutte le qualità per cui ci si manifestano i corpi (3)? Dunque ci si dice troppo poco, allorchè si fa consistere tutta la differenza essenziale tra l' anima e la materia in ciò che l'

(1) *Genuensis Metaphys. P. I. c. 2. Schol. ad defin. XXV.*

(2) V. Tentativo *P. II. Sez. II. art. V. §. 6. p.* 184.

(3) *Genuensis Metaphys. Diss. Phys. histor. c. 2. §. 2. p. 45. c. 3. §. 5. p. 122. edit. Neapolit. 1774. Daubè Idéologie Sect. II. chap. V. §. 1. note 14. 372.*

una è *semplice*, e l'altra *composta*; mentre la materia, in quanto dinota, non già i corpi particolari, ma i primi ed originarii componenti strettamente così detti, al di là dei quali non possono dalla mente umana concepirsi altri componenti, non è in somma che la totalità delle prime sostanze semplici.

Ma vedete l' incertezza in cui siamo sopra cose di cui si parla con tanta confidenza: Egli medesimo, il quale, prevalendosi della frase cartesiana, ci vuol dare ad intendere, che *estensione e pensiero si contraddicono* (1), a tal segno riprova l' idea di Cartesio circa l'essenza dell'anima riposta nel *pensiero* e quella della materia nella *estensione*, che è giunto a dire, che se altra prova „ non avessimo, onde mostrare la reale di- „ versità che passa fra l'anima e la materia, „ fuori di quella de' Cartesiani, noi saremmo „ certamente col loro argomento a cattivo „ partito (2). Vale a dire, che questa pruova tanto palmare per la spiritualità dell' anima si reputa da lui di niun valore. Ma, subitochè si rigetta la speculazione di Cartesio sull'essenza dell' anima e della materia, come mai si può mettere più in opposizione il pensiero colla estensione? Gli stessi Cartesiani li più zelanti riconoscono, che questa opposizio-

zio-

(1) Logica P. II. Sez. III. c. 3. art. 2. p. 363.
(2) *ibid.* Sez. IV. c. 2. p. 374.

zione viene a cadere, qualora si nega il principio dell' essenza dell' anima riposta nel pensiero e quella della materia nella estensione. In fatti, essendosi opposto a Cartesio, che sebbene le nozioni di *pensiero*, e di *estensione* fossero distinte, diverse, indipendenti l' una dall' altra, non perciò potevano dirsi pugnanti e contradittorie; egli rispose, che trattandosi di attributi costituenti l' essenza di alcune sostanze, non può esservi tra essi maggiore opposizione che l' essere diversi, essendo inconcepibile una sola ed unica sostanza, che avesse diverse essenze; tanto maggiormente se si tratta di una sostanza semplice. La sola difficoltà, soggiugne il Signor de la Forge, che può restare quì, è di sapere, *se il pensiero e l' estensione costituiscano veramente l' essenza di alcune sostanze*, quali sono l' anima e la materia (1). Sicchè, per confessione degli stessi più rigidi Cartesiani, non altrimenti può sostenersi, che *estensione e pensiero si contraddicono*, che sul dato di Cartesio circa l' essenza dell' anima riposta nel *pensiero* e quella della materia nella *estensione*. Il P. Soave con i Lockiani negano rotondamente, che l' essenza dell' anima sia riposta nel pensiero, talchè impugnano ancora l' altro principio cartesiano della perenne cogitazione;

 e do-

(1) *Traité de l' esprit de l' homme par Levis de la Forge*. 1725. c. 3. p. 19.

e dopo aver distrutto il principio, vogliono prevalersi della conseguenza.

Quanto alla voce *pensiero*, si è già osservato, come nel senso cartesiano comprende, oltre gli atti proprii dell' umano intelletto, quelli ancora della sensibilità comune agli altri animali; mentre tutte le altre scuole antiche e moderne, ed anche, se si vuole, di filosofi cristiani Cattolici fino a nostri giorni, distinguendo costantemente gli atti della sensibilità propria del corpo animale da quelli che sono particolari al' intelletto e alla ragione umana, non incontravano veruna difficoltà nel sostenere, che l' anima sensitiva fosse materiale, o che il corpo animale fosse propriamente quello che sentisse le impressioni piacevoli o moleste degli esterni oggetti, e solo si dividevano sul conto dell' anima razionale, che alcuni facevano dell' istessa natura che la sensitiva, ed altri la volevano del tutto diversa, cioè *incorporea* e *immateriale*. Adunque tutte queste scuole non incontravano niuna ripugnanza nell' associare all' idea di estensione quella di *pensiero*, in quanto dinota gli atti della sensibilità: e perciò l' impossibilità e la contraddizione tra quelle due idee non è che nella testa de' Cartesiani. Or vedete, se si dèe giudicare della divina onnipotenza secondo le vicende dei sistemi filosofici!

Ma che diremo della *estensione*? termine col quale si è voluto esprimere quanto di più am-

ammirabile ci presenta lo spettacolo della natura, cominciando dalle masse le più informi e brute fino ai corpi li più artificiosamente organizzati e dotati di mille stupende doti, virtù, attività?

Perchè Cartesio à preteso di definire qual fosse l'essenza della materia, e gli è piaciuto di riporla nell'astratta idea dell'estensione, perciò tutta la natura non dovrà riguardarsi sotto altro aspetto che sotto quello di una cosa *estesa*? Egli avrebbe potuto, e forse a miglior titolo, riporla nella *solidità* e *impenetrabilità*, giacchè senza queste doti non potrebbesi avere il fenomeno della estensione corporea: e in questo caso si sarebbe detto, che *solidità* e *pensiero*, *impenetrabilità* e *pensiero si contraddicono*. E se taluno amasse preferire l'inerzia, noi non dovremmo considerare tutte le varie produzioni della natura, che come altrettante cose *inerti*.

L'aspetto dell'Universo ci presenta così nel tutto, come nelle sue parti, moto, vita, senso, virtù, attività, intelligenza, fini, ordine in una straordinaria moltiplicità di gradazioni e di forme; cose tutte che niuna dipendenza o relazione ànno coll'idea di estensione. Intanto tutti si sono lasciati abbacinare da questa speculazione cartesiana per non vedere nelle più ammirabili produzioni della natura che una certa *estensione*; e da questa giudicare degli attributi, qualità, e doti di cui sono esse ornate. Ond'è che non vedendo

relazione alcuna tra la sensibilità e l' estensione, vogliono conchiuderne, che non possa esservi una produzione della natura visibile e corporea capace di sentire.

XVII. Ma la posizione di Locke, quando ben vi si riflette, non è già, se l' *estensione* sia capace di *sentire*, ma propriamente, se nella scala degli esseri corporei organizzati e viventi, (che pur moltissimi di gran lunga s' innalzano per tante loro mirabili doti al di sopra della materia bruta) possa la divina onnipotenza crearne dei tali, che siano ancora dotati di sensibilità. E a questi termini par che debba ridursi lo stato della quistione.

Ciò posto, io domando, che mi si dica di buona fede, se il dubbio di Locke sia così paradossale come l' asserriva di Cartesio, che potessero per divino volere, esser vere le tesi opposte alle verità geometriche; vale a dire, se sia così assurdo il concepire un corpo organizzato e vivente fornito di sensibilità, e capace di piacere e di dolore, com' è contradittorio il concepire un triangolo dove un lato sia maggiore o eguale agli altri due, che una cosa sia e non sia nel tempo istesso, o pur sia nell' istesso atto composta e semplice.

L' istesso P. Soave confessa ingenuamente, che la relazione fra il pensiero e la semplicità dell' essere che pensa, non è sì chiara ed evidente, che ognuno la debba intendere al primo udirla, e che dopo aver avanzata la proposizione universale, che ogni sostanza pen-

pensante necessariamente dev' esser semplice, bisogna soggiugnervi la dimostrazione; siccome si è già di sopra osservato (1). Vi è dunque molta differenza tra il paradosso di Cartesio e quello di Locke.

Ma è dimostrato, soggiugne il N. A., *che l' essere pensante essenzialmente e necessariamente dev' essere semplice* (2). Questo potrebbe dirlo un puro Cartesiano, il quale, riponendo l' essenza dell' anima nel pensiero attuale, sostiene ancora, che l' anima pensa indipendentemente dal corpo a cui è accidentalmente unita; o pure un Platonico, secondo il quale l' *essere pensante* non è che l' anima sola, in cui fa consistere tutto l' uomo: ma non già un Lockiano, o qualunque altro filosofo il quale riconosce una sostanziale unione tra l' anima ed il corpo, in virtù della quale, non potendo l' anima pensare indipendentemente dall' organo corporeo, l' *essere pensante* non è l' anima sola, ma l' uomo, l' io, il me, la Persona, cioè il *composto* di anima e di corpo. Perchè in questo sistema, ancorchè si ammetta un anima spirituale, incorporea, semplice, sempre il pensiero procede dal composto e non già dalla sostanza semplice soltanto (3). Onde cade tutto l' arti-

(1) nor. h. p. 55.
(2) *ibid. p.* 54.
(3) Vedi sopra nota g.

tificio di quella dimostrazione con cui si è voluto provare che nell' uomo il pensiero esser dovesse l' atto di un essere semplice.

Sicchè, ridotto il dubbio di Locke ai termini da noi fissati, se taluno pretendesse risolverlo con dire, che estensione e pensiero si contraddicono, mostrerebbe di non voler capire lo stato della quistione; vizio che nelle scuole si suol dire, *ignoranza di elenco*; e se un altro volesse uscirsene con allegare l' impossibilità di concepire una cosa nell' atto istesso composta e semplice, si esporrebbe volontariamente al pericolo di essere accusato di quel sofisma che dicesi *falso supposto*, giacchè supporrebbe con i Platonici e i Cartesiani che nell' uomo il pensiero sia un atto dell' anima sola indipendentemente dall' organo corporeo.

XVIII. Dopo essersi di sopra osservato, che l' *immortalità* dell' anima nel senso già spiegato, cioè in ordine ai premii e alle pene dell' altra vita per le azioni fatte in questa, dipende unicamente dai principj teologici e da un sistema religioso; e che nel supposto ch' ella fosse materiale, ciò non potrebb' essere un ostacolo alla divina potenza per conservarla dopo la morte del corpo coll' esercizio libero delle sue funzioni; ed in conseguenza non potersi ragionevolmente accusare di ateismo e d' irreligiosità uno il quale di buona fede opinasse per la materialità dell' anima, sempreccè riconoscesse un Dio provvi-

vido, e giusto rimuneratore delle nostre opere: dopo essersi, dico, tutto ciò dianzi osservato, è manifesto, non potere una consimile taccia cadere sopra Locke, il di cui dubbio non si appoggia che sulla divina onnipotenza, senza dissimulare la sua fede riguardo alla futura retribuzione.

Parimente rischierebbe d' ingannarsi a partito taluno il quale volesse indovinare il nostro sentimento sulla natura dell'anima da ciò che si è detto in favore del dubbio di Locke 1. perchè abbiamo già dichiarato nel precedente discorso di non potersi determinare la nozione precisa ed esatta della voce *anima*, nè disputare della di lei natura, se non dopo essersi rassodate le quistioni proposte sul principio della *vita organica*, della *sensibilità*, e della *razionalità*. 2. perchè non per altro siamo entrati nella quistione da lui mossa, che per far notare, qual fosse la condizione di quello spiritualismo, a cui si è voluto attaccare la dottrina della immortalità dell' anima.

Nella qual mira notiamo altresì, che un moderno Scrittore, il Signor *Daube*, mal soddisfatto della pruova della spiritualità dell' anima prodotta da Condillac, e fedelmente adottata dal N. A., à presa per giugnere all' istesso fine una strada diversa, cioè di concepire la *materia*, ossia, i corpi sotto la nozione di ciò che in noi produce le sensazioni, e l' *anima* sotto la nozione di ciò che riceve, o sperimenta le sensazioni, le paragona, le com-

bina &c. aggiugnendo esser queste le sole nozioni sane che si possano avere dei corpi e dell' anima; le quali nozioni, essendo in opposizione fra loro, ne risulta *rigorosamente*, dic' egli, che ciò che in me riceve le sensazioni non è lo stesso di ciò che le produce (1).

XIX. Ma perchè potrebbe sembrare di aver perduto di vista l' argomento principale che ci siam proposto, gioverà richiamare sotto un colpo d' occhio tutta la serie delle idee che ci àn quì condotto e che ci debbono rimenare al nostro scopo.

Si è già notato come sul principio, non avendosi da tutti un' idea netta e precisa, nè una dottrina certa e costante della immaterialità dell' anima, si univa benissimo coi dogma della immortalità l' idea della sua materialità; che verso il cominciamento del secolo XVI. il Concilio V. Lateranese, riprovando siccome pericolosa la dottrina prevaluta presso non pochi filosofi e teologi, che l' immortalità dell' anima si dovesse credere per fede, ma non si potesse dimostrare colla ragione, ordinò ai Professori di filosofia d' impiegare tutt' i loro sforzi per dimostrarla con ragioni naturali; e che un secolo dopo, Cartesio, vedendo la frivolezza delle ragioni che si erano fin' allora escogitate in favore della im-

(1) *Essai d' Idéologie Sect. II. c. V. §. 2.*

immortalità, e volendo secondare le mire del Concilio, immaginò di ricavarla dalla sua cotanto celebre distinzione tra la natura dell' anima e quella del corpo; donde poi avvenne il cambiamento dell' opinione; per cui si stabilì la spiritualità dell' anima nel senso cartesiano come base necessaria della sua immortalità; perchè, secondo Cartesio, la dimostrazione della immortalità era compresa nella pruova della spiritualità come una conseguenza nel suo principio (1). Onde si persuasero generalmente i filosofi, che supponendosi l' anima di natura corporea, sarebbe stata di necessità mortale.

Oltre a ciò il Cartesianismo, non solo faceva l' anima di natura incorporea e immateriale, ma, riponendo la sua essenza nel pensiero attuale, stabiliva eziandio, che dovesse pensare indipendentemente dall' organo corporeo; anzi, sciolta che sarebbe un giorno dei suoi lacci, seguitarebbe a pensare con maggior libertà (2). Opinione che i Teologi accolsero come il Palladio venuto dal cielo, e per cui si fece causa di religione una speculazione puramente filosofica. Ecco perchè, tutta la dimostrazione della immortalità dell' anima, riducendosi per essi all' esame della

(1) *de la Forge Traité de l' esprit de l' homme ch. VII.*

(2) *id. ibid.*

della sua natura, è stato necessario il fermarsi su di questo articolo ad occasione della guerra mossa contro il dubbio di Locke a cagione della filosofia cartesiana, già prevaluta nelle scuole; per far notare, quanto debole fosse l'appoggio sul quale Cartesio aveva fondata la dottrina della immortalità dell'anima, semprechè si voleva prescindere dalla divina volontà ed onnipotenza. Cosa che non ànno affatto considerata tutti quei filosofi e teologi che si sono tanto accalorati per questa speculazione; perchè siccome nell'ipotesi Cartesiana della spiritualità e immaterialità dell'anima poteva essa morire, ossia ricader nel nulla, subitochè Iddio avesse cessato di conservarla, così nell'ipotesi Lockiana della sua materialità poteva essere immortale, se Iddio l'avesse voluto.

Troppo fievole adunque si è il legame tra la spiritualità e l'immortalità dell'anima, qualora, messi da banda i principj teologici, si vuol tutto restringere alle sole speculazioni sulla di lei natura, che sogliono cedere ad ogni menomo urto di un nuovo sistema filosofico. E noi abbiamo già osservato, come la spiritualità dell'anima in qualità di *forma sostanziale* del corpo, cadde al comparire del Cartesianesimo, che l'accusò di materialismo; l'immaterialità procuratale da Cartesio mediante la sua decisione sull'essenza dell'anima e della materia, venne a pericolare subitochè prese piede la filosofia Lockiana

na, che negò apertamente i suoi principj; la dimostrazione di cui si è servito Condillac; viene già infirmata dalle riflessioni del Signor *Daube*, il quale ancora si rischia di proporne una di suo conio: e chi sa, se questa potrà reggere ad un esame così rigoroso come quello, cui egli à sottoposta la pruova di Condillac?

Or se il P. Soave à potuto dire della pruova di Cartesio, che se altra non ne avessimo, la causa della immaterialità dell'anima ne sarebbe a cattivo partito, domando io, a qual partito ne sarebbe la dottrina della sua immortalità se dovesse dipendere dalle pruove della spiritualità, che perdono tutta la loro forza, come cade il sistema che le à inventate?

Conchiudiamo perciò 1. che il dogma della immortalità dell' anima in ordine alla retribuzione delle nostre opere in un' altra vita, nascendo unicamente da un sistema teologico, è indipendente dalle ipotesi dei filosofi sulla di lei natura, 2. che la morale e la religione non vi abbiano alcun vero interesse, ma soltanto quello che vi à posto la preoccupazione degli animi: 3. che questo immaginario legame tra la spiritualità e l'immortalità dell' anima è stato quello che à fascinate le menti dei filosofi per lasciarsi trascinare dal termine vago di *anima*, e, senz' averne prima fissata una vera e completa nozione, smarrirsi dietro un' oziosa speculazione, se

fosse

foſſe materiale, o no; ſpeculazione che à fatto perdere di viſta quelle più importanti ricerche, di cui ſi è fatto parola nell' antecedente diſcorſo, e dallo ſchiarimento delle quali doveva naſcere la deciſione della materialità o immaterialità dell' anima; 4. che ſe in conſeguenza delle menzionate ricerche ſi veniſſe poi a decidere la quiſtione della materialità o immaterialità del principio animatore dell' uomo, qualunque ne potrebb' eſſere il riſultato, ancorchè ſi trovaſſe favorevole all' inintelligibile materialiſmo (ſe pur, come già ſoſpetto, non debba la coſa conſiderarſi ſotto un altro punto di veduta del tutto diverſo) ſe, dico, la bilancia pendeſſe pel così detto *materialiſmo*, non dobbiamo reſtarne ſconcertati e prender la fuga, quaſi all' apparire di un orrendo ſpettro, nè malignarlo come il moſtro della irreligioſità, conſiderando, che ſiccome la dottrina della immortalità dell' anima non dipende dalle ſpeculazioni filoſofiche ſulla di lei natura, ma piuttoſto dalla giuſtizia e volontà di un Dio vindice e rimuneratore, così l' ipoteſi della ſua materialità non diminuiſce in menoma parte il ſuo potere di conſervarla. 5. ſe è vero, che niuna coſa ne à tanto allontanati dal prendere il vero indirizzo nello ſtudio dell' uomo e di noi medeſimi, ſiccome pure à nociuto agl' intereſſi della religione, quanto la inveterata preoccupazione degli animi sì per lo ſpiritualiſmo come pel materialiſmo, na-

ſcen-

fcente dal legame fuppofto tra la natura dell' anima e la fua forte in un' altra vita, farà quefto un chiaro efempio per illuftrazione di ciò che in generale diffi nel Tentativo fulla rigenerazione delle fcienze (1), di doverfi cioè frapporre un muro di feparazione tra le fpeculazioni delle fcienze umane, e i dogmi teologici, affinchè nè quefti fiano più dipendenti dalle teorie incoftanti ed incerte della noftra filofofia, nè le fcienze fentano l' imbarazzo dei fiftemi teologici, o *fiano traviate dal reale cammino per ismarrirfi dietro quiftioni o aliene dal loro iftituto, o eccedenti la sfera della umana capacità.*

AP-

(1) *P. II. Sez. II. art. V.* §. 14. *p.* 272.

APPENDICE

Dell' Anima delle Bestie (1).

In quella guisa, che dal vedere negli altri Uomini un' organizzazione simigliante alla nostra, e dall' osservare nelle loro azioni de' manifesti indizj di quelle medesime facoltà di sentire, di riflettere, di conoscere, di ricordarsi, di volere, e d' agire, che sappiamo in noi procedere da una sostanza semplice e spirituale, cioè da un'anima, noi argomentiamo per analogia, che anche in essi un' anima esista: così per la medesima analogia dallo scoprire una simile organizzazione ancor negli altri animali, e simili indizj, quantunque meno perfetti, delle medesime facoltà, dobbiamo argomentare che anche in essi esista un' anima, di inferiore condizione bensì, ma però

(1) Sull' anima delle bestie avevamo già proposto il nostro avviso nel Tentativo *P. II. Sez. II. art. V.* §. 9. 211. e più ampiamente si è spiegato nell' antecedente discorso sulla possibilità di una psicologia §. IX.

però egualmente semplice e spirituale, non potendo le suddette facoltà appartenere che ad una spirituale sostanza.

E certamente, che la loro organizzazione alla nostra di molto si assomigli, singolarmente in quegli animali che chiamansi più perfetti, egli è cosa manifestissima. Eguali o simili organi in lor veggiamo della vista, dell' udito, del gusto, dell' odorato, e del tatto; eguale o simile configurazione del cervello, del cuore, e dell' altre viscere; egual diramazione di nervi dal primo, di arterie e di vene dal secondo, ed eguale o simil uso così di queste, come delle altre parti.

Quanto alle lor facoltà, la sensibilità in 1. luogo si scopre ad ogni momento. Mille indizj di piacere essi ne danno allorchè sono accarezzati; mille di dolore quando son maltrattati o percossi; infiniti poi, e continui di vedere, udire, odorare ec. egualmente siccome noi, e spesse volte eziandio assai meglio di noi.

2. Della facoltà di riflettere quanti indizj pur non ci offrono di continuo? Facciasi mostra ad un cane di voler gettargli alcuna cosa, e si vedrà con quale attenzione ei riguardi e la cosa, e la mano di chi la tiene; e come gettata che ella sia, l' attenzion sua colà rivolga e prontamente v' accorra, e la prenda, e la riporti, e aspetti che gettisi nuovamente.

3. Che un cane, un gatto, una scimia ec. im-

Vero è che le dette facoltà, soprattutto la memoria, la riflessione, e l' intelligenza, nelle bestie rimangono imperfettissime; e ciò fra le altre cagioni, perchè esse mancano della favella, la quale altrove dimostreremo (1) essere il mezzo principale, con cui quelle nell' Uomo si svolgono, e perfezionano: ma ciò ben proverà, che l' anima delle bestie è d' una condizione inferiore alla nostra; non già che l' anima in lor non esista, o che non sia una sostanza semplice come in noi, giacchè nemmeno la coscienza delle proprie sensazioni da altri che da una sostanza semplice non può aversi.

Di quì è, che un' anima si deve ammettere non solamente negli animali più grandi e più perfetti le cui azioni alle nostre più si assomigliano, ma in qualunque essere, in cui si scoprano indizj di vere sensazioni, non potendo queste appartenere, che ad un principio animato.

Vanamente perciò alcuni pretesero, che le bestie non fossero che pure macchine: opinione prodotta già secondo *Plutarco* (*De placitis Philosoph.* Lib. V. Cap. 20) da *Diogene* il Cinico, abbracciata quindi da alcuni Stoici, poi riprodotta nel secolo XVI. da *Gomez Pe-*

(1) *Ricerche intorno all' istituzione naturale di una società e d' una lingua, e all' influenza dell' una e dell' altra sulle umane cognizioni.*

reira, e nel XVII. da *Cartesio* trasmessa a tutti i suoi seguaci, i quali ne furono i più acri e ostinati sostenitori.

Parve a questi, che l' Uomo venisse troppo a degradarsi, qualora un'anima anche alle bestie si concedesse; quasichè la ragione da esse non lo distingua abbastanza.

Le macchine artificiosissime, che sotto alla forma di varj animali sono state fatte dagli Uomini, e che a forza di ruote, e di molle internamente nascoste da se medesime si moveano, han pur servito a formare ad essi illusione. Imperocchè se tanto possono gli Uomini, quanto più facilmente, essi dicevano, non avrà Iddio potuto formar delle macchine, che si movano e agiscano o per un interno principio meccanico, o per l' azione de' corpi esterni, e de' loro effluvj, e delle loro emanazioni, così come agiscono e movonsi gli animali?

Ma circa ai movimenti, quand' essi procedon da cause meccaniche e necessarie, comunque artificiosa sia la macchina, noi veggiamo, che essi avvengono sempre in quel modo, e in quella direzione, a cui dalle forze meccaniche sono determinati, nè è mai in arbitrio della macchina il variarli a piacer suo. Se un automa verrà spinto sopra d' un piano, e incontrerà una fossa, non sarà già in sua balia il fermarsi, o il ritrocedere; ma continuando il suo cammino vi cadrà dentro. Or questo non può già dirsi degli animali, i quali

quali e incominciano, e sospendono, e cambiano i moti loro come e quando lor piace, alla stessa guisa che noi facciamo, e con tutti que' segni di vera spontaneità, e di vera e propria determinazione intrinseca della lor volontà, che riconosciamo in noi medesimi.

Oltreciò ad una macchina ben potrà darsi il moto, ma non la sensazione, non l'attenzione, non la memoria, non le altre facoltà e operazioni, che suppongono un principio semplice, e che sì chiaramente negli animali si manifestano, come dianzi abbiam dimostrato.

Ma se le bestie avesser anima, soggiungon essi, questa sarebbe divisibile. Perocchè in 1. luogo se taglisi ad una vipera, o ad una lucerta la coda, ella seguita a muoversi per lungo tempo, il che non sarebbe, se una porzione d'anima con essa pur non restasse: in 2. luogo se tronchisi in mezzo un lombrico terrestre, o se in più pezzi si tagli un polipo d'acqua dolce, secondo le belle osservazioni di *Spallanzani* e di *Trembley*, non solo ogni parte continua a vivere, ma da ogni parte risulta a poco a poco un perfetto animale, com'era prima. Or questo come avverrebbe, se anche l'anima in essi non fosse divisa?

Per rispondere a queste obbiezioni io non m'opporrò già ai fatti, intorno ai quali non si può movere verun dubbio; ma ben mi opporrò alle conseguenze che se ne traggono.

Imperocchè quanto al 1. se la coda della vipera o della lucerta continua a moversi, ciò è puro effetto meccanico dell' irritazione prodotta dal taglio ne' loro muscoli, cessando la quale, come pur cessa, benchè un po' più tardi che negli altri animali (il che dipende dalla particolare lor costituzione), cessa puranche ogni moto.

Rispetto al 2. per la riproduzione del lombrico terrestre, o del polipo non è punto necessario il supporre, che un' anima esista, e molto meno un pezzo d'anima in ciascuna delle parti tagliate. Questa riproduzione rispetto al corpo si forma per semplice operazione meccanica della natura, e ciò probabilmente perchè nel lombrico esistono i germi con cui dall' una parte rinasce la testa, e dall' altra la coda, e simili germi esistono in ogni parte del polipo atti a riprodurre il polipo intero, in quella guisa, che da un pomo di terra diviso in più pezzi nascono altrettante piante, che altrettanti pomi simili al primo producono alle lor radici. Or ciò posto quanto al lombrico basta che l' anima resti da quella parte, ove son gli organi principali, per cui le funzioni animali si compiono, e nell' altra parte una nuova anima si infonda, tostochè questi organi sieno abbastanza sviluppati. Lo stesso dicasi ancor de' polipi. Come ciò avvenga, non può certamente da noi spiegarsi; ma non vi ha però maggiore difficoltà a concepire, che da Dio un'

un'anima si unisca a queste parti, allorchè sono abbastanza sviluppate e organizzate a formare un nuovo lombrico o un nuovo polipo, che ad intendere come un'anima da lui si infonda nel feto umano od in quello di qualsiasi altro animale, allorchè il loro sviluppamento è arrivato al segno da lui prescritto.

Ma se ciò fosse, dicono alcuni, verrebbe Iddio costretto a crear dell'anime ad arbitrio dell'Uomo: cosa del tutto assurda a immaginarsi, non che a dirsi!

Vanissima però, come tutte l'altre, si è pur questa obbiezione. Iddio non si assoggetta punto all'arbitrio dell'Uomo nè per creare le anime umane, nè quelle degli altri animali. Egli ha stabilito ab eterno (e certo liberamente) che quando un corpo animale avesse le tali condizioni (per qualunque maniera le acquistasse), ei v'avrebbe congiunto un'anima; e così egli fa secondo il proprio decreto, e trattisi dell'anima di un Uomo, o di quella d'altro animale qualunque, giacchè il crearle di una o d'altra specie a lui certamente non costa niuna maggiore o minor fatica. Che se talvolta gli piaccia di non crearle, egli ha sempre la libertà, anche senza contraddire al proprio decreto, di far che gli atti dipendenti dall'arbitrio dell'Uomo per la moltiplicazione della propria specie, o di quelle degli altri animali, riescano infruttuosi.

Ma che avviene egli, altri dicono, di tutte le anime de' bruti dopo la morte, se realmente elle sono sostanze semplici e spirituali?

Il non sapere quello che di una cosa abbia a succedere in appresso, non è certamente una ragione, onde negar ch'ella esista presentemente, quando della sua esistenza si abbiano le più valevoli pruove. Noi dunque confesseremo di ignorare quello che avvenga dell'anime delle bestie dopo la morte, ma non ci crederemo perciò meno autorizzati ad asserire, che in loro esistono, mentre son vive. Come sostanze semplici elle non possono certamente perir col corpo: l'annichilazione è la sola maniera colla quale posson cessare di esistere. Resta pertanto a vedere se sieno da Dio annichilate o conservate. Ma in questo medesimo chi può mai nulla decidere? Prive della ragione, incapaci di merito e di demerito, esse non han certamente diritto di aspettarsi dalla Divina Giustizia nè premio nè pena in un'altra vita: onde per questo motivo non si può certamente asserire che debban essere conservate. Ma d' altra parte non vi ha pure un atomo di materia, che, per quanto da noi si sappia, mai venga annichilato: or come questo avrà a supporsi dell' anime? — E che fanno adunque, se son conservate? ove sono? a qual uso! — Chi può saperlo, e che giova pure il saperlo

lo, o il non saperlo a che nuoce ? Allorchè il vento dissipa i vapori che son nell'aria, chi sa ove vadano a finire ? e chi è che ne cerca ? e chi mai s'affligge di ignorarlo ?

Ma un tristo dono e crudele, soggiungono pur alcuni, avrebbe lor fatto Iddio, se col dar loro un'anima le avesse rese sensibili a tanti mali, senza poterne sperare verun compenso nè in questa nè in altra vita.

Coloro che fanno quest'ultima obbiezione, tristissimi calcolatori si mostrano certamente de'beni e de'mali. Anche negli Uomini noi chiaramente farem vedere nell'Etica di quanto i beni comunemente vincano i mali, e quanto più li supererebbero, se tolti fossero i mali, che colla loro opinione e l'immaginazion loro si crean gli Uomini da se medesimi. Ma poichè questi mali d'opinione nelle bestie non hanno luogo, e non restano che i mali fisici, chi può mai dubitare, che i beni non sieno ad essi di lunga mano superiori ? Trattine i momenti di malattia, che nelle bestie sono più rari che in noi, e che anche nella vita comune degli Uomini sono di molto inferiori ai momenti di sanità, pochissimi momenti di vero dolore esse provano; gli altri tutti comunemente son di piacere. Quanto largo compenso non hanno esse adunque de'pochi mali che soffrono ? Qual è di loro, che se prima di esistere avesse avuto l'arbitrio di scegliere o l'esistenza a queste

queste medesime condizioni, o la non esistenza, non avrebbe preferito la prima alla seconda? Quale per conseguente oserebbe mai chiamar Dio crudele pel dono, che loro ha fatto?

Fine del Tomo Secondo.

IN-

INDICE

PARTE I.

SEZIONE I.

SE-

SEZIONE II.

ART.

CA-

APPENDICE.